3 176
D
176 4

DS
101
R45
t.6
c.1
ROBARTS

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VI

B

VERSAILLES

CERF ET FILS, IMPRIMEURS

RUE DUPLESSIS, 59

P
Na.Or&S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SIXIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1882

436165
6.6.45

DS
101
R45
t.6

CONDITION CIVILE DES JUIFS DU COMTAT VENAISSIN

PENDANT LE XV° SIÈCLE

(1409-1513)

On s'imagine généralement que l'idée de tolérance est une idée toute moderne, qu'elle est née d'hier, qu'elle n'a fait son apparition dans le monde qu'au XVIIIe siècle. Cette opinion, pour être partagée par un grand nombre d'hommes instruits, n'en est pas moins une erreur. L'idée de tolérance, destinée à grandir et à se répandre de plus en plus jusqu'à nos jours, perce déjà au moyen âge. Sans doute, elle n'a point encore, à cette époque, cette largeur et cette généralité que nous lui voyons aujourd'hui, mais bien qu'elle ne soit pas prête de sitôt à passer dans la loi et dans les mœurs, elle existe déjà à l'état d'isolement, et se rencontre assez souvent chez quelques esprits éminents, qui ont dû à la haute portée de leur intelligence de pouvoir étendre leurs regards au delà de l'horizon borné de leur temps, et apercevoir dans un lointain éloigné les progrès de l'avenir. Nous avons montré ailleurs [1] comment les principes de tolérance avaient été mis en pratique à l'égard des Israélites par les papes d'Avignon au XIV° siècle, et comment, grâce à eux, ces principes s'étaient répandus, dans leur entourage, parmi toutes les classes de la société, et surtout parmi les plus élevées et les plus éclairées, parmi les officiers pontificaux, comme parmi les jurisconsultes et les membres des diverses municipalités du Comtat-Venaissin. Nous avons avancé que ces traditions de bienveillance et de tolérance s'étaient maintenues et fortifiées, après le départ des papes, pendant le XVe siècle presque tout entier, et qu'elles n'avaient commencé à s'affaiblir que vers la fin du même siècle ; nous allons le démontrer aujourd'hui en

[1] Voir la *Revue historique* du 1er janvier et du 1er septembre 1880.

racontant l'histoire des Juifs pendant cette période. Dans ce récit, nous exposerons successivement les rapports des Israélites avec le gouvernement pontifical, puis avec les jurisconsultes, et enfin avec la ville d'Avignon et les municipalités du Comtat.

I

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LE GOUVERNEMENT PONTIFICAL.

Après le départ des papes, le Comtat-Venaissin fut gouverné d'abord par des légats (1409-1691), puis par des vice-légats (1692-1790). Représentants de l'autorité pontificale, les légats et les vice-légats ne purent exercer sur les Israélites, comme sur les autres habitants du Comtat, que les droits dont le Saint-Siège se trouvait lui-même en possession, et cela aux mêmes conditions, c'est-à-dire en respectant, dans la ville d'Avignon, les privilèges, immunités et libertés de 1251, et par conséquent la juridiction temporelle du Viguier sur les Juifs. Il n'y eut donc, dans la situation des Israélites, d'autres changements que ceux qu'y apportèrent les dispositions particulières et plus ou moins bienveillantes des gouverneurs pontificaux, dispositions qui durent naturellement prendre un caractère de sévérité ou de douceur, suivant que la papauté changeait elle-même de sentiment à l'égard des Juifs.

Au XVe siècle la politique du Saint-Siège ne fut pas essentiellement modifiée. Les mêmes principes de tolérance furent appliqués au culte et à la personne des Israélites ; le développement du judaïsme continua d'être arrêté, et la séparation des Juifs et des chrétiens fut poursuivie comme par le passé. Seulement les papes du XVe siècle ne montrèrent pas toujours dans leurs actes la même intelligence, la même modération, et la même bienveillance que les papes du XIVe siècle. On remarque d'ailleurs dans leurs sentiments quels qu'ils soient, bons ou mauvais, doux ou sévères, une grande inconstance [1].

Suivant Basnage et les auteurs juifs, Jean XXIII, dont la violence naturelle n'avait pas besoin d'être excitée par le zèle religieux, aurait persécuté les Israélites dans l'espoir de les con-

[1] Cette versatilité n'est pas difficile à expliquer : c'étaient tantôt les accusateurs, tantôt les défenseurs des Juifs qu'on écoutait. De là les faveurs, ou les disgrâces.

vertir [1] ; il aurait laissé exercer dans ses Etats toutes les rigueurs contenues dans la bulle publiée par Benoit XIII à Valence en 1415 [2].

Cette bulle, non contente de résumer toutes les vieilles sévérités édictées contre les Juifs, y en ajoutait encore de nouvelles : c'était un véritable arsenal où leurs ennemis devaient plus tard puiser des armes. Elle leur défendait, comme aux chrétiens, la lecture du Talmud, dans lequel les doctrines et les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient « malignement falsifiés, ainsi que tout commentaire ou abrégé des mêmes erreurs. » Elle en ordonnait la recherche, la saisie et le dépôt, dans le délai d'un mois, entre les mains des diocésains et des inquisiteurs, sous peine de poursuites ecclésiastiques et même de la prison. Elle proscrivait surtout le livre intitulé *Mar mar Jesu, « tissu de mensonges et d'outrages contre le Rédempteur, et tous les ouvrages calomnieux et injurieux envers le Christ, la Sainte-Vierge, les Saints, la foi catholique, les objets consacrés au culte et les chrétiens eux-mêmes.* » Elle punissait comme blasphémateur quiconque les garderait en sa possession, quiconque en ferait ou en entendrait la lecture [3]. Elle interdisait aux Israélites toute fabrication, toute réparation, toute acceptation en gages, toute détention quelconque de croix, de calices, de vases sacrés, d'ornements d'église, et toute reliure de livres où seraient écrits les noms de Jésus et de la Vierge Marie. Elle déclarait hautement qu'ils ne pourraient jamais s'autoriser des privilèges concédés par les rois et les seigneurs séculiers pour usurper les fonctions de juges, même dans les procès qui s'élèveraient entre eux [4], et, comme « *il était absurde*, disait-elle, *que ceux que la mort de Jésus-Christ avait livrés à la servitude pussent se prévaloir ainsi des faveurs des adorateurs du Christ,* » elle considérait ces privilèges comme nuls, exhortait les princes à les leur retirer, et cassait toute sentence d'arbitrage prononcée par eux. Elle ne tolérait qu'une synagogue dans chaque localité, encore ne devait-elle être ni vaste, ni somptueuse, ni avoir primitivement servi d'église aux chrétiens. Elle contenait une foule de prohibitions, concertées dans le but d'opérer entre ces derniers et les Juifs une séparation plus complète.

[1] Basnage, *Hist. des Juifs*, t. V, p. 2017, Rotterdam, 1707. Il cite Salomon Ben Virga.

[2] Bédarrides, *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, p. 308. Il cite le *Thalmud maamar Jesu* de Joseph Albo et le *Tholedoth Jesu*, art. 1, 2, 3, 4.

[3] La bulle de Benoît XIII portait la même peine contre les Juifs qui insulteraient, même en hébreu, Jésus-Christ, la sainte Vierge, les saints, etc.

[4] Benoît XIII donne ici une entorse à la loi qui, suivant Boniface de Vitalinis, laissait aux Juifs leurs juges particuliers. Voir ci-après, p. 11.

Ainsi, défense à ceux-ci d'exercer la médecine et la chirurgie ; de se faire apothicaires, épiciers, courtiers, changeurs, négociateurs de mariages ; de s'associer avec les fidèles, soit pour un trafic, soit pour un métier quelconque ; de percevoir les revenus de leurs biens, d'affermer aucun office de majordome, aucune charge d'intendant ; défense aux juives d'assister les chrétiennes en qualité de sages-femmes, aux chrétiennes de les employer comme nourrices ; défense de prendre à leur service des chrétiens, de les obliger à allumer leur feu et à apprêter leur nourriture les jours de Sabbat et de fête ; défense de se baigner avec eux dans les mêmes étuves, de s'asseoir à leurs banquets, de leur vendre ou de leur donner des pains azymes et autres aliments en usage pendant leurs solennités religieuses. Elle les confinait dans leur *Ghetto,* leur imposait une marque mi-partie rouge et jaune, et, comme ils prétendaient tenir des rois et des princes des privilèges qui leur donnaient le droit de prêter ouvertement à un intérêt modéré, elle s'empressait de soustraire les chrétiens à ce qu'elle appelait leurs *fraudes* et leurs *usures,* en empêchant les Juifs de faire avec eux des contrats de vente ou d'achat, des transports de créances et autres transactions censées usuraires. Enfin elle les contraignait à écouter, trois fois par an, un sermon où leurs erreurs seraient combattues [1], et les privait de la faculté de déshériter leurs enfants convertis au christianisme. Le soin qu'elle voulait bien prendre de recommander aux souverains temporels de les traiter humainement, de leur faire bonne justice et de les protéger contre les pillards et les meurtriers, n'atténuait en rien la violence et la gravité du coup qu'elle portait aux malheureux Israélites [2]. Elle les attaquait, en effet, tout à la fois, dans leur religion et dans leur commerce, dans leur banque et dans leur industrie, dans leurs privilèges et dans leur puissance paternelle ; elle tarissait toutes les sources de leur richesse ; elle leur enlevait toute l'importance et toute l'influence que les services rendus pouvaient leur donner parmi les chrétiens ; elle rompait les relations qui tendaient à diminuer l'aversion dont ils étaient l'objet ; elle ne laissait sub-

[1] Le premier de ces sermons devait être prêché le second dimanche de l'Avent, et avoir pour objet de démontrer que le Messie était venu dans la personne de N. S. Jésus-Christ ; le second, le lundi de Pâques et avoir pour but d'éclairer les Juifs sur les erreurs contenues dans le Talmud ; le troisième, le dimanche où on récite l'Evangile *cum appropinquasset Jesus Jerosolymam, videns civitatem flevit super eam*, et prendre pour sujet la concordance des prédictions de Jésus-Christ et des prophètes sur la destruction du temple et l'éternelle captivité des Juifs. Tous les Israélites au-dessus de 12 ans étaient obligés d'assister à ces sermons, sous peine de se voir interdire tout commerce avec les chrétiens (Bulle de Benoît XIII, de 1415, dans le tome III de la *Bibl. rabbin.* de Bartolocci, p. 731 et suiv.).

[2] Même bulle.

sister entre les deux peuples d'autres rapports que ceux qui existent entre l'*aigle et sa proie*[1]. Rien ne prouve que cette bulle ait été mise alors à exécution dans le Comtat-Venaissin. Mais les Juifs de cette contrée ne devaient pas toujours échapper à ses rigueurs.

En attendant, Martin V, dont le pontificat (1417-1431) nous fournit un exemple de la facilité avec laquelle les papes changeaient de sentiments envers les Israélites, ne les maltraitait pas trop, et, bien qu'il n'y eût dans sa conduite aucune fixité, il ne se départissait que rarement, à leur endroit, de sa prudence et de sa réserve ordinaires. Ce pontife qui professait à l'égard d'une race malheureuse et proscrite des principes vraiment apostoliques, n'hésitait pas à reconnaître que la charité chrétienne lui faisait un devoir de la protéger contre ses oppresseurs; mais la crainte de paraître favoriser les Juifs aux dépens des chrétiens, et le désir d'être équitable pour tous, firent qu'il prêta une oreille également complaisante aux plaintes des uns, comme aux réclamations des autres, et qu'il passa tour à tour de la sévérité à la douceur.

Dès la première année de son règne, des accusations parties d'Avignon lui signalèrent les coupables manœuvres des Juifs, qui, disait-on, évoquaient les démons par des chants magiques, trompaient la simplicité des chrétiens infectés par eux de superstitions judaïques, exerçaient impunément l'usure, et osaient soutenir qu'il n'y avait point de mal à prêter à 10 pour 100[2]. Dans ces plaintes il n'y avait, à vrai dire, rien de bien grave : l'accusation de magie était banale au moyen âge; le prosélytisme des Juifs faisait sans doute moins de ravage dans les rangs des chrétiens, que celui des chrétiens dans les rangs des Juifs; enfin l'intérêt de l'argent à 10 pour 100 était très modéré pour l'époque. Mais le chef de l'Eglise ne pouvait abandonner les chrétiens aux séductions et à l'avidité prétendue des Juifs : il s'empressa de réprimer ce qu'Oderic Rinaldi appelle la *perversité des Juifs*[3], et l'inquisiteur d'Avignon reçut l'ordre de les poursuivre vigoureusement. Dans le Comtat, le décret du pape fut exécuté par le recteur Jacques de Camplo[4].

L'année suivante, un triste concert de plaintes s'éleva de tous les points de la chrétienté. Ces plaintes étaient arrachées aux Juifs par l'excès de leurs maux. Animés par la plus vile des passions, la cupidité, qui se cachait sous le zèle religieux, les chrétiens les

[1] D. J. Amador de los Rios, p. 100 et suiv. *Estudios historicos y litterarios sobre os Judios de Espana*, Madrid. 1848.
[2] Oder. Rayn. an. 1419, t. XVIII.
[3] Judæorum Avenionensium nequitiam, *ibid.*
[4] J.-F. André, *Hist. des rect. pontif.*, p. 89.

persécutaient : leur cruelle et injuste malveillance ne leur épargnait ni les vexations ni les outrages, ni même les coups. Martin V eut pitié des Israélites : il les prit sous sa protection. Il défendit aux chrétiens de les troubler dans le libre exercice de leur culte, de les maltraiter dans leurs synagogues, et de les baptiser par force. Il se contenta d'ordonner aux Juifs de s'abstenir de tout travail le dimanche et les jours de fête, par respect pour les solennités de la religion chrétienne. Il ne voulut pas souffrir qu'on leur imposât une marque différente, par la forme et la couleur, de celle que la coutume ou l'usage des diverses localités avait consacrée. Avec une intelligence et une prévoyance, dont la portée et la sagesse ne sauraient être trop louées, il leur ouvrit largement le champ du commerce, et leur donna toutes les facilités possibles pour s'y livrer, appelant libéralement tous les Israélites à la jouissance de ces privilèges et ne faisant d'exception que pour les imprudents, qui s'oublieraient au point de conspirer au renversement de la foi [1].

Martin V persévéra dans la même bienveillance pendant trois ans, et les Juifs purent encore, en 1422, s'abriter sous sa protection [2]. Mais, en 1423, il se laissa emporter par le zèle religieux, et, s'il faut s'en rapporter à une indication qui laisse beaucoup à désirer [3], il adjugea, de sa propre autorité à leurs aïeux chrétiens, les enfants nés dans le judaïsme. C'était porter à la puissance paternelle une grave atteinte. Les meilleures intentions ne peuvent justifier de semblables excès.

Mais la violence n'était guère propre à gagner les Israélites au christianisme. Martin V, qui n'avait pas renoncé à tout espoir d'une conversion lointaine, se garda bien de se priver des moyens qui pouvaient faciliter la réalisation de cette espérance, c'est-à-dire de rompre les relations des Juifs avec les chrétiens. Séparer, retrancher ces infidèles endurcis de la société chrétienne, les réduire à l'isolement, c'était les soustraire à l'action salutaire de cette société, et les condamner pour toujours au judaïsme. C'était là le résultat que ne pouvaient manquer d'atteindre les rigueurs de Benoît XIII. Martin V en suspendit les funestes effets. En 1429, suivant M. Bédarrides, il rendit aux Israélites la faculté de nouer

[1] Oder. Rayn., *ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.* — Cette indication est à la table, mais nous l'avons vainement cherchée dans le texte. Est-ce une omission de l'imprimeur ? Est-ce une suppression de la censure ? Quoi qu'il en soit, nous avons cru devoir en tenir compte, parce que le fait qu'elle mentionne n'a rien d'impossible. On a dû certainement faire pour les Juifs ce qu'on faisait pour les hérétiques.

des relations avec les chrétiens, de faire avec eux toute sorte de contrats, de fréquenter les foires et les marchés, de suivre les cours des écoles publiques ; il leur conserva le droit, que leur laissait la loi romaine, de posséder des maisons et des terres, d'entretenir, de restaurer leurs synagogues, et d'élire parmi eux des juges pour régler leurs différends; il défendit de leur imposer aucune taxe arbitraire, en un mot, il les remit en jouissance de tous les privilèges qu'ils tenaient de la libéralité des papes et des princes[1].

La conduite d'Eugène IV ne fut pas moins versatile. Pendant les premières années de son règne, ce pape ne parut pas mal disposé pour les Juifs, puisqu'il leur accorda certains privilèges[2]. Mais plus tard, ses bons sentiments firent place à des sentiments hostiles. Par sa bulle du 8 août 1442, il abolit toutes les concessions de ses prédécesseurs, comme les siennes propres, et renouvela la plupart des rigueurs contenues dans la bulle de Benoît XIII. Les Juifs se virent alors menacés dans leurs biens, leur commerce et leurs relations sociales. Exclus de la médecine, de la chirurgie, des dignités et des charges publiques, ils ne purent s'associer, dans aucune entreprise, avec les chrétiens, ni être leurs légataires, ni porter témoignage contre eux. On leur interdisait le négoce, on leur défendait de faire l'usure et on les condamnait à restitution. Après leur avoir enlevé tout moyen d'existence, le pape ne prenait même pas la peine de leur indiquer une manière quelconque de gagner leur vie. Mais il les menaçait de la confiscation de leurs biens, s'ils n'observaient pas les ordonnances prescrites, et les forçait à payer la dîme[3]. Les pères du concile de Bâle ne furent ni plus bienveillants, ni plus modérés qu'Eugène IV : ils approuvèrent la bulle sévère de Benoît XIII[4].

Nicolas V parut d'abord s'inspirer des généreuses doctrines des jurisconsultes du XIVe siècle. Il protégea les Juifs. Les inquisiteurs excitaient contre eux la haine populaire, il les en blâma et leur recommanda de mettre les Israélites à l'abri des outrages et des mauvais traitements des chrétiens[5]. Il défendit de leur administrer le baptême par force, et les tira de l'infériorité où le préjugé les maintenait encore, même après leur conversion. Il accorda aux Juifs d'Avignon, alors obérés et poursuivis par leurs créanciers, un

[1] *Les Juifs en France*, p. 308 et 551.
[2] Oder. Rayn., *ibid.*, Bulla. 8 august. an. 1442.
[3] *Ibid.*
[4] D. J. Amad. de los Rios, *ibid.*, p. 105.
[5] Oder. Rayn., *ibid.*, an. 1447. — Recueil de Tissot, choix de différentes pièces, à la biblioth. de Carp.

délai de 20 ans pour payer leurs dettes[1]. Il voulait les gagner au christianisme à force de douceur; mais il ne trouvait point mauvais qu'on cherchât à atteindre le même but par l'emploi modéré d'une salutaire violence, puisqu'il adressait des félicitations au roi René qui contraignait les Juifs à assister, quatre fois par an, à un sermon où les vérités de la religion catholique leur étaient démontrées[2]. L'opiniâtreté des Juifs et le retour de quelques néophytes au judaïsme engagèrent, sans doute, Nicolas V à changer de conduite. En 1451, il renouvela la rigoureuse bulle d'Eugène IV[3]. Cette bulle fut de nouveau confirmée par Calixte III, qui ne traita pas mieux les Juifs qu'Eugène IV[4].

La conduite de Pie II ne fut guère plus bienveillante. Il mit autant d'empressement à accueillir les plaintes intéressées des Comtadins que de dureté à repousser les réclamations des Israélites, auxquels il imposa la marque jaune. Cette marque était un cercle de couleur jaune, cousu sur un endroit apparent de leurs habits, et assez large pour former deux plis extérieurs de leurs vêtements[5]. Il leur défendit encore de vendre des grains et autres substances alimentaires, de faire des contrats avec les chrétiens, de prendre hypothèque sur leurs biens et d'exercer aucune action contre leur personne[6]. Mais les supplications des Juifs, et, surtout l'intérêt de son trésor, le déterminèrent à apporter quelque adoucissement à ces dures prohibitions. Si Pie II mit des entraves au négoce et aux opérations financières des Juifs, il se garda bien de se priver de leurs services : il leur accorda la faculté d'affermer les différentes branches du fisc apostolique[7], et se relâcha un peu des rigueurs contenues dans les bulles de Benoît XIII et d'Eugène IV[8]. Ce ne fut pas, toutefois, pour longtemps : le 25 août

[1] Oder. Rayn., *ibid.* — Bulle ms. de Sixte IV, de 1479, dans laquelle est analysée celle de Nicolas V (Arch. d'Avign., pièce 4, cot. D, boîte 91).

[2] Oder Rayn., *ibid.* Les Juifs qui ne venaient pas entendre ce sermon s'exposaient à être mis en prison et à voir leurs biens confisqués.

[3] *Ibid.*, an. 1451. — Cette bulle est surtout applicable aux Juifs et Sarrasins d'Espagne.

[4] *Ibid.*, an. 1456. — M. Beugnot dit que Calixte III détruisit le peu de privilèges que les Juifs étaient parvenus à conserver, sous prétexte qu'ils n'arrivaient à la puissance que pour en abuser, reproche banal et injuste alors (Beugnot, *Les Juifs d'Occident*, 1re part., p. 164).

[5] Bref de Pie II, du 4 janv. 1458. — J.-F. André, *Hist. du gouv. des Rect. Pont.*, p. 167. — A Avignon les Sarrasins portaient aussi la marque : *Sarraceni in Aveni. civitate aliqui deferunt unum O* (Bonif. de Vitalinis, *in Clem.*, f° 183. Venise, 1574).

[6] Arch. de Carp., 66, 57. — Rép. du pape aux ambass. du Comtat. — Bref du 4 janv. 1458.

[7] Convent. du 2 juin 1461. — J.-F. André, *ibid.* — Bref du 4 janv. 1458. On ne peut se tromper sur les intentions du pape, il les déclare lui-même.

[8] Ces bulles défendaient aux Juifs d'être fermiers et collecteurs d'impôts.

1459, il abolit les privilèges des Juifs du Comtat et disgrâcia le recteur qui leur était trop favorable[1]. Paul II, qui réitéra les défenses de Pie II, voulut leur rendre l'humiliation de la marque plus sensible. Ne trouvant pas la couleur jaune assez voyante, il la remplaça par la rouge[2]. Sixte IV, bien qu'il n'entendît pas que les Juifs du Comtat fussent troublés, vexés, tourmentés, ni enlevés à leurs juges naturels, ne les traita pas toujours avec la clémente indulgence qu'une telle sollicitude semblait promettre. Il annula toutes les diminutions de taxes qu'ils avaient obtenues[3], laissa subsister les prohibitions de Pie II[4], et ne renouvela les privilèges de Clément VII et de Nicolas V que pour les abolir aussitôt[5]. Néanmoins ces mesures étaient loin d'atteindre les Juifs aussi profondément que l'avaient fait les bulles d'Eugène IV et de Calixte III. A la fin du xve siècle, ces bulles étaient tombées en désuétude, et la papauté s'était adoucie envers les Juifs. Innocent VIII ne paraît guère s'être inquiété de cette nation. Alexandre VI la protégea, et, lorsqu'elle eut été chassée d'Espagne, il l'accueillit dans ses états[6]. Il en fut de même au commencement du xvie siècle : Jules II, absorbé par la politique et la guerre, oublia les Juifs.

La doctrine du clergé touchant les Israélites n'avait point changé, mais ses sentiments hostiles n'avaient plus la même violence. Le synode tenu à Avignon, en 1441, ne chercha qu'à rompre les relations familières des Juifs et des chrétiens ; il se garda bien toutefois de reproduire toutes les rigueurs de la bulle d'Eugène IV. Il se contenta de défendre aux chrétiens de travailler pour les Juifs, de porter leur eau, d'allumer leur feu les jours de fête ; aux Juives d'allaiter les enfants des chrétiens, de visiter et d'assister leurs femmes en couches[7]. Le synode de Carpentras de 1446 ne fit qu'ajouter à ces prohibitions celle de se mêler aux cérémonies religieuses des Juifs[8]. Le concile d'Avignon du 7 septembre 1457 fut plus sévère, puisqu'il renouvela l'ordre de porter la marque et qu'il interdit aux Juifs l'exercice de la médecine et la vente des

[1] Ch. Cottier, *Notes historiques concernant les recteurs du Comtat-Venaissin*, p. 133. — J.-F. André, *ibid.*, p. 96.

[2] Arch. de Carp., cart. G.-G., 57, pièce 174. — Camb. Vell.

[3] Bulle ms. de 1479.

[4] Rép. du pape aux ambassad.

[5] Bulle de 1479.

[6] Basnage, *ibid.*, p. 2020.

[7] Massilian, t. XIV ; Martène, *Thes. nov. anecd.*, t. IV, col. 581.

[8] Œuv. ms. du P. Justin, t. II ; *Mélanges d'Hist. Carp.*, f° 75 v°. — Défendre aux chrétiens de porter de l'eau aux Juifs et d'allumer leur feu les jours de fête, c'était gêner ces derniers dans la libre pratique de leur culte, puisque la loi mosaïque leur défendait de se livrer à ces travaux.

viandes préparées suivant leur rite [1]. Celui du 23 mars 1458 renouvela sans doute les mêmes défenses, et porta également atteinte à l'industrie et au commerce des Juifs [2]. Ces conciles subissaient probablement l'influence de Rome. Il s'en faut bien, toutefois, qu'ils aient montré la même sévérité que les papes de cette époque.

II

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LES JURISCONSULTES D'AVIGNON.

Les doctrines bienveillantes d'Oldrade et de Gilles de Bellemère s'étaient conservées parmi les jurisconsultes avignonnais du XVe siècle. Etienne Bertrand déclarait que les Juifs devaient être soufferts au milieu de la société chrétienne. Il pensait, comme Oldrade, que le prince ne pouvait les chasser sans un motif légitime [3]. Il imposait aux fidèles, comme un devoir, l'assistance et la charité envers les Juifs, et aux papes l'obligation de les protéger et de les défendre [4]. Il poussait la condescendance jusqu'à permettre aux Israélites de vivre suivant leur propre loi, même dans les cas où elle était contraire à la loi chrétienne. Ainsi, les Juifs, suivant lui, avaient le droit de divorcer, parce que le divorce était autorisé par la loi judaïque, et il soutenait que l'Israélite, qui avait répudié sa femme pour en prendre une autre, ne pouvait être poursuivi comme adultère, ni séparé de sa dernière épouse [5]. Il maintenait d'ailleurs les restrictions du droit romain relatives au droit de succession et à la reconstruction des synagogues [6].

Boniface de Vitalinis professait aussi la tolérance envers les

[1] Martène, *Thesaurus nov. anecd.*, t. IV, p. 379. — Labbe, *Coll. concil.*, t. XIII, p. 1403.

[2] Camb. Vell., *ibid.*, t. IV, f° 62.

[3] Le code Théodosien était plus libéral, puisqu'il déclarait que les Juifs ne pouvaient être expulsés des terres de l'Empire pour aucun motif. Il posait, comme un droit incontestable, le droit de domicile des Juifs, et le leur garantissait. Justinien et les jurisconsultes chrétiens du moyen âge ne reconnurent plus ce droit : ils le remplacèrent par une simple tolérance. Etienne Bertrand reconnaissait que les communautés juives n'étaient pas approuvées, mais tolérées (Steph. Bertr., *Consil.*, 126, t. IV, p. 136).

[4] Steph. Bertr., *Consil.*, 192, nos 17, 19 et 20, t. II, part. IIe, p. 678. Francfort, 1603.

[5] *Ibid.*, p. 560.

[6] Etienne Bertrand déclarait que la succession d'un Juif converti ne pouvait tomber aux mains de ses enfants, qui persévéraient dans le judaïsme (Steph. Bertr., *Consil.*, 126, t. IV, p. 133 ; *Consil.*, 145, t. II, part. II, p. 618).

Israélites, comme envers leur religion. Il proclamait que les Juifs, bien qu'ils fussent sous la juridiction du prince, n'étaient point ses esclaves, et qu'ils avaient droit à sa protection [1]. Il mettait leur personne à l'abri de l'outrage, de la violence et du meurtre, leurs biens à l'abri de la spoliation, et blâmait courageusement les massacres de l'Aragon et de la Catalogne [2]. Il leur conservait la possession de leurs privilèges ainsi que l'usage de leurs rites et de leurs coutumes, pourvu, toutefois, que les chrétiens n'en fussent point scandalisés [3]. Il osait soutenir que le pape n'avait aucune juridiction spirituelle sur les Juifs, qu'il ne pouvait leur infliger de châtiments qu'en se servant du bras séculier, et que leurs enfants ne devaient pas être baptisés contre la volonté paternelle, ni leur conversion obtenue par la force, mais par la douceur [4]. Il approuvait, du reste, certaines rigueurs du droit romain et du droit canonique. Ainsi il ôtait aux Israélites la faculté d'hériter des chrétiens [5], de témoigner contre eux, d'en prendre pour serviteurs et de parvenir aux charges et aux dignités publiques [6]. Il les plaçait sous la dépendance des tribunaux chrétiens, mais il laissait à leurs juges particuliers le soin d'instruire et de décider les procès et les contestations qui s'élevaient entre eux [7]. Il leur accordait la liberté du commerce, et ne faisait point, à cet égard, de différence entre les Juifs et les chrétiens [8]. Il reproduisait toutes les prohibitions des conciles : point d'intimité avec les chrétiens ; défense de prendre parmi eux des domestiques, des nourrices, des sages-femmes, des épouses [9] ; obligation de porter un habit qui les distingue [10], de ne point paraître en public et de fermer leurs fenêtres

[1] Bonif. de Vitalinis, *Comm. sup. Clem.*, f° 184 v°, n° 29.

[2] *Ibid.*, p. 185, n°s 31 et seq. — *De maleficiis*, f° 29 v° et 30. — Boniface de Vitalinis laissait subsister le privilège qu'avaient les Juifs de ne pouvoir être cités en justice le jour du sabbat (*Comm. sup. Clem.*, p. 68, n° 29).

[3] *Ibid.*, *Comm. sup. Clem.*, f° 68 v°, n° 37 et seq ; f° 184, n° 16, et f° 185, n°s 38, 39.

[4] *Ibid.*, f° 68, n° 60. — *De maleficiis*, f° 39 v°. Boniface de Vitalinis explique ce qu'on doit entendre par ces mots : *retrancher les Juifs de la communion des chrétiens :* pœna est magna Judæis dum eis subtrahitur christianorum communio. Ratio ; quia cum foveantur a christianis sola humanitate, ut c. Judæi, co. tit., per hanc subtractionem quasi redduntur extra eorum protectionem, et lex dicit magnam esse pœnam conversari inter homines et hominum carere suffragiis.

[5] *Ibid.*, *De malef.*, f° 29 v°.

[6] *Ibid.*, *Comm. sup. Clem.*, f° 69, n° 34. — Item non possunt esse testes contra fideles, sed fideles sic contra eos (*De malef.*, f° 29). — *Comm. sup. Clem.*, f° 76, n° 41.

[7] *Ibid.*, *De malef.*, f°s 29 et 30.

[8] *Ibid.*, f° 30.

[9] *Ibid.*, *De malef.*, f° 29. Il permettait aux Juifs d'employer des ouvriers chrétiens à la campagne, et à leurs médecins de soigner les chrétiens en cas de nécessité (*Comm. sup. Clem.*, p. 185, n° 47).

[10] *De malef.*, *ibid.*

pendant la semaine sainte, de ne point outrager la croix, de respecter la religion chrétienne, de payer la dîme [1] et de ne point faire l'usure [2]. Boniface de Vitalinis justifiait d'ailleurs les sévérités de l'Eglise. S'il était interdit aux chrétiens de boire et de manger avec les Juifs, c'est que les Juifs méprisaient les mets dont se nourrissaient les chrétiens, et que ceux-ci, pour ne paraître point leur être inférieurs, devaient leur rendre mépris pour mépris [3]. Si toute cohabitation avec les Juifs était défendue aux chrétiens, c'était afin que ces derniers ne pussent être pervertis. On n'empêchait pas les Juifs de parler aux chrétiens, parce qu'il n'existait pas dans la conversation la même intimité qu'à table, où l'on se laissait plus facilement aller aux épanchements et aux confidences. D'ailleurs les Israélites n'avaient pas le même mépris pour la langue des chrétiens [4], qu'ils parlaient et employaient aussi souvent que la leur.

III

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LA MUNICIPALITÉ D'AVIGNON.

Les principes de tolérance et de justice professés par les jurisconsultes étaient mis en pratique par la municipalité d'Avignon. Les lois de la cité ne laissaient plus, comme celle de 1306, subsister deux justices, et n'établissaient pas une pénalité pour les chrétiens et une autre pour les Juifs. Sa municipalité plaçait les Israélites sous la loi commune, et les soumettait aux mêmes châtiments que les chrétiens. Dans la convention du 20 octobre 1411, par laquelle Louis II, comte de Provence, et la ville d'Avignon s'engageaient à poursuivre et à punir les malfaiteurs qui viendraient se réfugier sur leurs territoires respectifs, il n'y avait point d'exception pour les Juifs, ni de mesures particulières contre eux. Tous les criminels en état de fuite devaient être recherchés et châtiés de la même manière, même les Juifs, *eciam si Judei essent* [5]. La réformation de la cour temporelle d'Avignon, qui eut lieu en 1413, était empreinte du même esprit d'équité. Elle protégeait les chré-

[1] Bon. de Vital., *ibid.*, f°s 29 et 30.
[2] *Ibid.*, *Comm. sup. Clem.*, f° 201, n° 110.
[3] *Ibid.*, f° 69, n° 70.
[4] *Ibid.*, f° 69, n° 73.
[5] Statut. et Privil. reip. aven., f° 187.

tiens et les Juifs, sans distinction, contre l'avidité des officiers de la cour, auxquels il était défendu de se fournir, chez leurs subordonnés, de draps de lit, d'ustensiles de table, ou autres meubles, sans le consentement des propriétaires, et sans leur en payer le prix de location [1]. Elle reconnaissait l'existence de la communauté juive comme un état dans l'Etat, et lui laissait son autonomie, c'est-à-dire le droit de se gouverner elle-même et de régler, par des lois particulières, son administration intérieure. Elle la maintenait sous la juridiction temporelle du viguier, et ses décrets n'avaient force de loi qu'après avoir été confirmés par lui. Pour en faire l'examen, le viguier s'adjoignait deux assesseurs, qu'il choisissait lui-même parmi les jurisconsultes. Cet examen entraînait nécessairement quelques modifications. Mais le viguier ne pouvait forcer les Juifs à dresser de nouveaux statuts ou à présenter les anciens à son approbation, avant l'expiration du terme légal de leur renouvellement ou de leur confirmation. Ce terme ne pouvait être avancé que du consentement et à la prière des *bailes* et du conseil de la juiverie. Il était encore interdit au viguier de mettre des gardes, soit dans la synagogue, soit dans les maisons, soit aux portes des Juifs, malgré eux et sans qu'ils les eussent réclamés. Ces mesures n'avaient pas seulement pour but d'assurer l'indépendance de la communauté, mais aussi d'épargner sa bourse. Ces gardes étaient, sans doute, placés aux portes des Juifs à leurs frais. A chaque confirmation des statuts de la juiverie, le viguier et ses deux assesseurs touchaient, en récompense de leur peine, le premier cinquante florins, les deux autres vingt-cinq florins chacun. L'acte de réformation de 1413 leur défendait d'exiger davantage : en ne leur permettant pas de faire renouveler les statuts avant l'époque fixée, il leur ôtait la faculté de mettre les Juifs à contribution à leur gré. La même sollicitude paraît dans les autres règlements de l'acte de réformation. Aucun autre officier de la cour temporelle que le viguier ne devait assister à la confection et à la confirmation des statuts de la juiverie : ce magistrat se faisait accompagner d'un notaire des enquêtes chargé de recevoir l'acte de confirmation. Le salaire du notaire était fixé : il ne pouvait dépasser la somme de vingt florins. Quand le viguier se rendait à la juiverie pour assister à une prestation de serment, qui consistait pour les Juifs à embrasser le rouleau de la Bible, il ne pouvait accepter du requérant plus de deux florins. Il ne pouvait amener avec lui que le notaire chargé de la cause en question, lequel touchait seulement quatre gros. S'il arrivait qu'un des juges de la

[1] C'était une sorte de droit de prise et de pourvoirie.

cour fût appelé à se rendre à une prestation de serment, il n'avait droit qu'à un florin. Les employés subalternes de la justice à Avignon se livraient alors à de fréquents abus de pouvoir. Le sous-viguier et ses compagnons se permettaient de faire, par avarice ou méchanceté, des emprisonnements arbitraires. L'acte de réformation leur défendit ces sortes d'écarts, sous peine de destitution. C'était encore un grand service qu'il rendait aux Juifs d'Avignon, car l'on pense bien qu'ils n'étaient pas plus épargnés que les chrétiens [1]. Ces deux documents, la convention de 1411 et l'acte de réformation de 1413, appartiennent à l'époque de la Légation de François de Conzié, archevêque de Narbonne (1411-1432), qui intervint dans le premier au nom de la ville d'Avignon, et dressa le second sur l'ordre du pape, et conformément aux vœux sans doute exprimés par le conseil de la cité. Le légat et la municipalité d'Avignon étaient donc unis alors dans les mêmes sentiments de bienveillance et de protection envers les Juifs.

Le même accord et la même bienveillance parurent encore dans le différend qui s'éleva l'année suivante (1414) entre les syndics d'Avignon et les juges ordinaires de la cour temporelle, autrement dit les juges de Saint-Pierre. Deux juges de cette cour, Georges Varo et Ramond de Garnerii, avaient jeté dans les prisons du palais deux Juifs accusés d'avoir mis en vente de l'or falsifié. En vertu des privilèges d'Avignon, ces deux Juifs, en leur qualité de citoyens et d'habitants de la ville, auraient dû être enfermés dans les prisons de Saint-Pierre. C'était, du moins, l'avis des syndics d'Avignon, qui déposèrent une plainte entre les mains du légat. François de Conzié fit comparaître devant lui Ramond de Garnerii, les syndics et les Juifs. Il s'en suivit une vive altercation, à laquelle prirent part quelques conseillers de la ville. Les syndics soutinrent que les Juifs, citoyens et habitants d'Avignon, jouissaient de tous les privilèges, libertés et franchises de la cité, et que c'était par une inconcevable violation de ces privilèges, qu'ils avaient été incarcérés dans les prisons du palais. Ils déclarèrent qu'ils ne pouvaient plus considérer comme juge le magistrat qui avait transgressé la loi et violé son serment [2]. Le légat fut du même avis, et leur donna raison : sur son ordre, les Juifs furent transférés des prisons du palais dans celles de Saint-Pierre, pour y attendre leur jugement et leur punition [3]. Ainsi la municipalité d'Avignon pensait, comme Balde, que les Juifs devaient participer aux privilèges

[1] Stat. et priv. reip. aven., f° 175.

[2] Ramond de Garnerii avait juré, en prenant possession de sa charge, de respecter les privilèges d'Avignon.

[3] Arch. de l'Hôtel-de-Ville d'Avignon, boîte IX, n° 20.

des localités où ils avaient leur domicile : elle les reconnaissait comme citoyens de la ville, bien que, dans la convention de 1251, ils ne fussent pas, du moins nominativement, désignés sous ce nom.

Elle n'oubliait pas non plus d'adoucir la rigueur des lois enfantées jadis par la haine et le fanatisme. Si les statuts de 1441 laissent subsister des prescriptions injustes et outrageantes, il est vrai, mais, depuis longtemps, sans effet; s'ils assujettissent toujours les Juifs à la marque, s'ils leur défendent encore d'acquérir des censes dans un fief chrétien ; s'ils continuent d'assimiler leur contact au contact impur des courtisanes, ils n'en restreignent et n'en modèrent pas moins beaucoup de règlements gênants ou trop sévères. Ils permettent aux *bailons* de sortir de la juiverie pendant les trois derniers jours de la semaine sainte, pourvu qu'ils en aient obtenu la permission de la cour de Saint-Pierre. Ils accordent la même faculté aux médecins et aux chirurgiens juifs. Ils les autorisent à travailler dans leur quartier, les jours de fête, pourvu qu'ils ne puissent être ni vus, ni entendus au dehors. Ils ne leur ordonnent de se cacher en présence du Saint-Sacrement que si cela est possible. S'ils leur interdisent de se mêler de mariage entre chrétiens, de recevoir en gages et même de toucher des croix, des vases sacrés, des ornements d'église, ils les excusent pourtant de l'avoir fait, dans le cas où ils auraient ignoré le caractère et l'usage de ces objets ; ils tolèrent aussi les facilités qu'ils peuvent fournir aux chrétiens pour la vente ou l'achat des missels, à la condition de ne les point porter eux-mêmes et de n'y pas poser les mains. Ils leur assignent un endroit spécial pour vendre la chair des animaux que rejette la loi israélite. Ils les admettent, non toutefois sans une certaine défiance, à exercer, comme les chrétiens et aux mêmes conditions, la charge de courtier, leur donnant d'ailleurs toute latitude pour faire le courtage à l'intérieur de la juiverie, et pour colporter à l'extérieur des marchandises non prohibées. S'ils maintiennent le statut de 1327, qui les confond avec les usuriers et les prive du droit de faire emprisonner les citoyens d'Avignon, ils traitent les banqueroutiers juifs comme les banqueroutiers chrétiens et suppriment l'odieuse inégalité de 1306. En un mot, tout en conservant certaines rigueurs ecclésiastiques, ils reconnaissent et établissent, au point de vue civil, l'égalité des chrétiens et des Juifs devant la loi [1].

La bienveillance et la faveur de la municipalité plaçaient les

[1] Statuts de la ville d'Avignon de 1441, ms. à la biblioth. d'Avig., f°s 12, 38, 46 et *passim*.

Juifs d'Avignon dans une condition très avantageuse. Ils s'en trouvaient si bien qu'ils ne voulaient pas qu'elle fût changée. En 1447, un personnage, qui n'est point nommé, essaya de s'imposer aux Juifs comme *conservateur,* soit qu'il eût obtenu ce titre de l'autorité supérieure, soit qu'il l'eût usurpé. Les Juifs résistèrent et se plaignirent au conseil de ville de cette audacieuse tentative pour les soustraire à la juridiction ordinaire. Le conseil reconnut la légitimité de leurs plaintes et, dans sa délibération du 21 juin 1447, il décida que le légat serait supplié de daigner accorder aux Juifs sa protection, de les maintenir dans leurs privilèges, et de les conserver sous sa juridiction, comme sous celle de la cour temporelle, de laquelle ils dépendaient depuis un temps immémorial. Le conseil déclara, en outre, que les ambassadeurs envoyés à Rome seraient chargés d'agir auprès de Sa Sainteté, pour obtenir la confirmation de ces mêmes privilèges[1]. Nous ne voyons pas qu'il ait été donné suite à ce projet d'établir un conservateur des Juifs à Avignon, et nous croyons qu'il n'y en a jamais eu. Ce ne fut pas un petit bienfait de la part de la municipalité avignonaise. La charge de conservateur, sans être inutile aux Juifs, profitait encore plus à celui qui l'occupait. Il y avait un conservateur des Juifs en Provence. Ce magistrat était le protecteur naturel des Israélites, qui se trouvaient exclusivement placés sous sa juridiction[2]. Il entrait aussi dans ses attributions de les garantir de toute injure, violence, outrage, concussion et « autres molestes » de la part des chrétiens et de veiller au maintien du bon ordre dans leurs synagogues[3]. Cette charge rapportait de grands revenus; elle n'était donnée qu'à un des principaux gentilshommes du pays[4]. Il paraît que les Juifs de Provence n'étaient pas très satisfaits de la manière dont ce fonctionnaire les protégeait et conservait leurs privilèges. L'argent qui l'enrichissait sortait probablement de leur poche. Au XIVe siècle ils avaient déjà demandé à Charles VI la suppression de cette magistrature, et le roi l'avait, en effet, abolie en 1394[5]. Mais elle fut rétablie plus tard[6]. On comprend que les Juifs d'Avignon aient refusé d'être enlevés à une autorité douce et bienveillante, pour passer sous celle d'un conservateur avide, qui

[1] Registre des délibérations du conseil de ville d'Avign., t. II, f° 26.

[2] Edit de Louis III, du 4 novembre 1424. D'Agut, *Hist. ms. du parlem. de Prov.*, cité par Desmolets.

[3] *Ibid.* — Nostrad, *Hist. de Prov.*, p. 643.

[4] Desmolets, *Mém. pour servir à l'Hist. des Juifs de Prov.*

[5] *Ordonn. des rois de France,* t. XII.

[6] Nous avons vu qu'il y en avait un en 1424. Charles de Castillon était conservateur des Juifs de Provence en 1448, Palamède de Fourbin en 1481, Ferry de Vaudemont en 1477 (Nostrad, *ibid.*, p. 651 et 643).

n'acceptait sa charge qu'en vue des profits qu'elle promettait.

En 1460, la municipalité leur rendit un nouveau service. Le pape Pie II, pour subvenir aux dépenses de la guerre qu'il projetait alors de faire aux Turcs, prescrivit la levée d'un vingtième sur le revenu de tous les biens des Juifs du Comtat[1]. C'était violer la convention de 1251, que la papauté avait juré de respecter en recevant l'hommage des Avignonais. Le 29 mai de la même année, l'assesseur Pierre Robini protesta, dans le conseil de ville, contre la levée illégale de ce subside, et s'opposa à l'exécution de la lettre apostolique. Le pape fut obligé d'en passer par là. Il comprit que sa bonne ville d'Avignon, toujours jalouse de ses privilèges, qu'elle entendait bien conserver, voulait qu'avant de lever sur elle un impôt, on daignât au moins lui demander son consentement. Le 3 février 1462, Pie II fit remettre aux consuls un nouveau bref[2], par lequel il exhortait les Avignonais à lui accorder un secours en argent, toujours pour faire la guerre aux Turcs. La ville, flattée et reconnaissante de voir ses privilèges respectés, s'exécuta de bonne grâce, et donna au pape un subside de 3,000 florins d'or, libéralité qui lui valut les remercîments du Souverain Pontife[3]. Il est assez probable que les Juifs contribuèrent, comme les autres habitants d'Avignon à parfaire cette somme. Un nouvel impôt du vingtième frappé, en 1488, sur les Juifs du Comtat, par Innocent VIII, ne fut pas mieux accueilli que le premier. Les Juifs refusèrent de le payer, et le conseil de ville les encouragea lui-même à la résistance, et les engagea à s'adresser aux consuls, pour obtenir, en ce qui les concernait, le maintien des privilèges et des conventions de la cité. Les consuls les soutinrent en effet, et nommèrent une députation pour conférer sur cette affaire avec le légat, et le prier d'écrire à Sa Sainteté[4].

La municipalité ne se bornait pas à défendre les droits des Juifs, elle protégeait aussi leurs personnes. L'année 1484 fut une année malheureuse pour les Juifs de Provence. Le 11 mai, la juiverie d'Arles fut détruite. Une bande de dauphinois, d'auvergnats et de montagnards provençaux, venus à Arles pour faire la moisson,

[1] Camb. Vell., *ibid.*, t. IV, f° 75. — Note communiquée par M. Achard. — Le même bref de Pie II ordonnait une levée du dixième sur les biens des ecclésiastiques, et du trentième sur ceux des laïques. Ainsi les Juifs, mieux traités que le clergé, l'étaient moins bien que les chrétiens (Délib. du conseil de ville, t. III, f° 59).

[2] Il y a eu des syndics à Avignon de 1335 à 1459 et des consuls de 1460 à 1789 (*Annuaire de Vaucluse de 1860*, p. 173 et suiv.)

[3] Camb. Vell., *ibid.*, t. IV, f° 76.

[4] Délibération du conseil de ville, du 11 décembre 1488.

se jeta sur les Juifs, les pilla et renversa leur synagogue[1]. Les mêmes excès se renouvelèrent à Tarascon et dans les lieux circonvoisins. Le 20 août, le bruit se répandit à Avignon que le pape venait de mourir. A cette nouvelle la municipalité doubla la garde des portes, pour mettre la ville en sûreté et empêcher les paysans, réunis en grand nombre dans les environs à l'approche de la vendange, de se précipiter sur les Juifs[2].

Cependant les dispositions bienveillantes de l'hôtel de ville commençaient à s'altérer. Déjà, dans un règlement de police de 1458, la commune d'Avignon, sans refuser sa protection aux Israélites contre les insultes, les outrages et les mauvais traitements des gens du peuple, était revenue des adoucissements apportés, en 1441, aux rigueurs de l'ancienne législation. Elle avait restreint leur liberté industrielle et commerciale, leur interdisant, sans admettre d'excuse, les prêts d'argent sur dépôt de vases et d'objets sacrés, la vente et le transport de leurs marchandises par des voituriers de la ville les jours fériés, le foulage et le lavage des draps à moins d'employer les procédés des ouvriers chrétiens, le trafic des vêtements confectionnés avec du drap neuf mal lavé ou mal tondu, la fabrication de jupons doublés de rognures de laine ou de bourre au lieu de coton, l'exposition sur le marché, par l'intermédiaire de bouchers chrétiens, des viandes que réprouvait la loi mosaïque et dont le débit ne leur était permis que sur le rocher[3], enfin toute espèce de brigue et toute concurrence déloyale en matière de courtage. En résumé, elle avait mis en suspicion leur capacité, leur bonne foi et leur probité d'artisans, de marchands et de courtiers ; elle avait même maintenu, dans presque toute sa sévérité, l'ancienne loi d'exception qui leur défendait l'entrée des mauvais lieux, et décidé que les délinquants payeraient une amende de 25 livres et auraient le pied coupé. En 1479 l'altération de ses bons sentiments pour les Juifs parut encore plus sensible. Ses ambassadeurs à Rome venaient d'obtenir du pape Sixte IV le renouvellement et la confirmation des lettres de Clément VII et de Nicolas V. Ces lettres, on s'en souvient, accordaient aux Juifs d'Avignon trois privilèges très importants : 1° celui de ne pouvoir être soustraits à la juridiction de leurs juges naturels, le viguier et la cour de Saint-Pierre[4] ; 2° celui de ne pouvoir être poursuivis avant deux ans au sujet des dettes et des rentes via-

[1] Nostrad, *Ibid.*, p. 701. — Desmolets, *Mém. pour servir à l'Hist. des Juifs de Prov.* — Beugnot, 1re part., p. 135.

[2] Délibération du conseil de ville du 20 août 1484.

[3] Ce rocher est la partie la plus élevée de la ville d'Avignon.

[4] Voir la *Revue historique* du 1er janv. 1880.

gères contractées par eux envers les chrétiens ; 3° celui de ne pouvoir être forcés de rembourser le capital de ces rentes avant un délai de vingt ans, avec la faculté de se libérer en quatre termes [1]. La commune se montra fort peu satisfaite des faveurs pontificales. Elle déclara qu'elle n'avait point chargé ses ambassadeurs de les demander, et supplia le pape de vouloir bien les retirer. Deux ambassadeurs Guillaume Ricci et Antoine Lartessuti avouèrent qu'ils n'avaient point, en effet, reçu la mission de réclamer ces privilèges, qu'ils ne les avaient jamais sollicités, et qu'ils avaient été concédés à l'insu et contre la volonté de la commune. Sixte IV, qui ne voulait pas déplaire à sa bonne ville d'Avignon, s'empressa d'annuler, par un bref du 4 janvier 1480, les privilèges récemment confirmés [2]. Ainsi la ville d'Avignon, naguère si bienveillante pour les Israélites, les abandonnait maintenant à la mauvaise foi de leurs débiteurs, à la dureté de leurs créanciers, à l'impitoyable sévérité des tribunaux ecclésiastiques. Elle les livrait aussi à l'avidité indiscrète des lieutenants et des officiers pontificaux, enchantés de voir anéantir un bref qui limitait à 50 florins, pour le légat, et à 10, pour les sergents du palais, le maximum des présents qu'ils recevaient des Juifs à chaque fête de Noël [3].

Quelques années plus tard, en 1488, la municipalité, moins par intérêt pour les Juifs que par attachement aux franchises de la ville, se décida à soutenir leurs réclamations contre les exigences du fisc pontifical [4] ; mais elle eut bien soin de s'excuser auprès d'Innocent VIII, et les consuls « *protestèrent qu'ils n'agissaient point en cela pour s'opposer, ni contrevenir aux ordres du pape, mais uniquement pour maintenir la ville dans ses privilèges* [5]. » Elle ne se contentait pas de faire peser sur eux toutes les charges de la cité, comme c'était son droit suivant les jurisconsultes, mais elle les taxait à un chiffre plus élevé que les autres habitants. Ainsi, par une rigueur toute spéciale, elle augmentait, pour eux, d'un denier les droits ordinaires de la gabelle du vin [6]. Elle les forçait de payer au maître ou régent des écoles une rente annuelle de dix écus [7]. En 1480 elle les abandonna tout à fait. Les artisans

[1] Voir p. 8.

[2] Brefs de Sixte IV, de 1479 et de 1480, insérés dans la bulle ms. de Jean de Rosa, de 1480. — Aux arch. d'Avign., 6, n° 4, cot. D, boîte 91.

[3] Bref de 1480, *ibid.*

[4] Innocent VIII avait ordonné la levée d'un vingtième sur tous les Juifs de certaines provinces et principalement sur ceux d'Avignon et du comtat Venaissin (Délib. du 11 décembre 1488).

[5] Délibération du 11 décembre 1488.

[6] Délib. du 14 mars 1475.

[7] Délib. du 18 octobre 1478.

et marchands d'Avignon se plaignirent de la concurrence que leur faisaient les Juifs. Emu de ces réclamations, le conseil de ville nomma une commission, pour prendre avec le légat les mesures propres à les apaiser [1]. A la fin du xve siècle la conduite de la ville d'Avignon envers les Juifs était donc complètement changée.

Il en était de même des sentiments du légat, Julien de la Rovère (1476-1503). Le neveu de Sixte IV, qui devait lui-même ceindre un jour la tiare, n'eut pas plus que les papes de règle fixe dans ses relations avec les Juifs. Il leur accorda bien, il est vrai, quelques légers privilèges ; mais, s'il défendit que les bailes de la juiverie fussent emprisonnés pour dettes, afin que la communauté ne restât pas sans gouvernement ; s'il fixa à 12 florins seulement la valeur des présents que les Juifs d'Avignon avaient l'habitude d'offrir tous les ans, à la Noël, au capitaine et aux sergents du palais ; s'il réduisit à 8 florins les frais d'expédition des lettres du viguier, à 10 ceux des lettres des juges de Saint-Pierre, et à 25 les honoraires du viguier pour la confirmation des statuts de la juiverie, afin que les Juifs ne fussent pas obligés de subir les extorsions des magistrats et des officiers pontificaux ; il prêta aussi une oreille trop complaisante aux plaintes que la jalousie, bien plus que la vérité, mettait dans la bouche des marchands chrétiens ; il se laissa, plus d'une fois, influencer par les décisions peu impartiales de l'hôtel de ville, et partagea souvent, avec plus d'empressement que de réflexion, ses trop promptes alarmes [2].

Ainsi la municipalité et le légat montraient, sinon la même malveillance, du moins la même froideur pour les Juifs : le temps de leur faveur était passé. En 1486, le légat fit savoir au conseil de ville qu'il était convenable de réduire le nombre des courtiers juifs, et même de les priver tout à fait de leur charge. Les consuls répondirent qu'ils ne pouvaient le faire, les Juifs n'étant pas sous leur juridiction. Julien de la Rovère voulut, néanmoins, que son projet fût proposé au conseil, et la municipalité, forcée peut-être par le légat, déclara qu'on ferait exécuter les statuts relatifs à la création et à la destitution des courtiers : elle décida, en outre, que les consuls et l'assesseur demanderaient au *Révérendissime gouverneur* l'expulsion des Israélites, qui étaient venus s'établir à Avignon depuis un an, c'est-à-dire en 1485, et qu'ils le prieraient de défendre à la communauté juive d'offrir désormais un asile aux Juifs étrangers [3]. Sept ans plus tard, la ville d'Avignon revint

[1] Délib. du 13 janvier 1480.

[2] Bulle ms. d'Ange Leonini, de 1510, qui rappelle les privilèges accordés aux Juifs par Julien de la Rovère. Aux arch. d'Avign.

[3] Délib. du 6 avril 1486.

à cette idée d'arrêter l'accroissement de sa population israélite (1493). Les ambassadeurs, qui vinrent complimenter Alexandre VI sur son exaltation, furent chargés d'obtenir du légat, alors à Rome, que l'entrée d'Avignon fût interdite aux Juifs bannis d'Espagne. La ville fondait sa demande sur ce que les Juifs étaient plus nombreux à Avignon, que « *dans aucun des lieux circonvoisins.* » Elle prétendait que leur agglomération dans la cité devenait préjudiciable à ses habitants, puis elle reprochait aux Israélites « *de ne s'attacher qu'à tromper les autres*[1]. » La prière des Avignonais ne fut pas exaucée, Julien de la Rovère se garda bien de fermer l'entrée du Comtat à une nation malheureuse qu'Alexandre VI lui-même accueillait généreusement à Rome.

Abandonnés par la municipalité, les Juifs se trouvèrent livrés à l'avidité du fisc pontifical. Vers 1501 ou 1502 Alexandre VI, sous prétexte de faire la guerre aux Turcs, essaya de relever ses finances. Il envoya à Avignon le Père Pierre Terrasse, général des Carmes, avec la mission de lever la dîme sur le clergé du Comtat-Venaissin et sur celui des diocèses d Orange, d'Apt et de Saint-Paul-Trois-Châteaux. Les canons et les conciles soumettaient, comme nous l'avons vu, les Israélites à la dîme. Ceux du Comtat furent donc taxés comme les ecclésiastiques. Mais « les Juifs d'Avignon refusèrent de payer cette taxe, sous prétexte que tous leurs biens étoient hypothéqués aux citoyens de cette ville. L'évêque de Mende, qui étoit vice-légat sous le cardinal Julien de la Rovère, son cousin, expédia un courrier à Rome pour demander de nouveaux ordres à ce sujet. Alexandre VI lui enjoignit de contraindre les Juifs à payer la taxe, qui leur étoit imposée, nonobstant toute contraire opposition : ce qui fut exécuté[2]. » Si la municipalité soutint les Juifs, elle ne le fit pas, cette fois, avec la même énergie que par le passé. Il n'y eut d'opposition sérieuse aux ordres du Saint-Siège que de la part des créanciers des Juifs, qui craignaient que ces derniers, épuisés par le nouvel impôt, ne fussent mis dans l'impossibilité de restituer les sommes qu'ils leur avaient prêtées. Mais tout dut céder devant la volonté toute puissante d'Alexandre VI[3]. « Les Juifs, dit Cambis-Velléron, payèrent mille huit cents florins pour le vingtième qui leur fut imposé pendant deux ans[4]. » Le père Terrasse remit cette somme à Laurent

[1] Délib. du 15 juin 1493.

[2] Camb. Vell., *Annales d'Avignon*, t. IV, f° 131 v°, ms. à la biblioth. d'Avign. — Teyssier, *Hist. ms. d'Avign.*, t. II, f° 59.

[3] Fornery, *Hist. eccl. et civ. du comté Vénaissin*, ms. bib. de Carp. t. I, f° 833. — Fantoni, *Istoria della città d'Avignone*, t. I, p. 348.

[4] Camb. Vell., *ibid.* — Mille huit cents florins valaient 1,440 liv., qui vaudraient aujourd'hui une quarantaine de mille francs.

Strozzi, négociant florentin résidant à Avignon, qui la fit passer à Rome [1]. Ainsi la ville d'Avignon, naguère si jalouse de ses privilèges, laissait établir un précédent contre leur inviolabilité, et cessait d'en étendre la jouissance aux Israélites.

Cependant, si la municipalité renonçait à soutenir les droits des Juifs, si elle s'efforçait d'empêcher leur accroissement, si elle gênait et restreignait leur commerce et leur industrie, elle protégeait encore leurs personnes et revenait, de temps à autre, à ses premiers sentiments de bienveillance. Point de massacres à Avignon, comme à Marseille, à Arles et même à Carpentras [2]. La police prenait des mesures pour défendre les Israélites contre la haine populaire, et punissait les vexations et les violences qu'elle exerçait sur eux [3]. Si la municipalité les frappait de surtaxes, elle consentait aussi, plus d'une fois, à les annuler ou à les réduire [4]. Elle payait les services qu'elle leur demandait, et nous ne voyons pas qu'elle les ait alors assujettis à aucune corvée [5]. Si elle les confinait dans la juiverie lorsqu'ils étaient atteints de la peste, elle ne les condamnait pourtant pas à pourrir au milieu de leurs immondices, qu'elle leur permettait d'évacuer par la porte de derrière [6]. En somme, la position qu'elle faisait aux Juifs, comparée à celle qu'ils avaient ailleurs, était encore assez avantageuse.

IV

RAPPORTS DES JUIFS AVEC LES MUNICIPALITÉS DU COMTAT.

Dans le Comtat, les Israélites vécurent aussi dans une situation meilleure que dans la plupart des contrées de l'Europe, surtout pendant la première moitié du xve siècle. Les statuts dressés, en 1441, par le cardinal de Foix, et confirmés par le pape, en 1443 [7], étaient passés dans le droit public des comtadins [8]. Ces statuts ne faisaient point de différence entre les Juifs et les chrétiens. Les uns comme les autres ne pouvaient faire banqueroute

[1] Camb. Vell.
[2] Beugnot, 1re part., p. 135. — V. ci-après p. 30 et suiv.
[3] Criées générales de la police en 1458.
[4] Délib. du 14 mars 1475.
[5] Délib. du 16 mai 1481.
[6] Délib. du 8 juillet 1475.
[7] Ch. Cottier, *ibid.*, p. 127.
[8] J.-F. André, *ibid.*, p. 94.

qu'en observant les mêmes formalités légales [1]. Les Juifs pouvaient être courtiers comme les chrétiens, et aux mêmes conditions, seulement ceux-ci leur étaient préférés [2]. Les statuts du Comtat-Venaissin se bornaient à interdire aux Israélites certaines opérations financières et certaines industries prétendues nuisibles aux chrétiens, telles qu'achats de titres de créances contre ces derniers, négociations de mariages et acceptation de vases sacrés en gages [3]. A part ces restrictions, les Juifs du Comtat jouissaient du bénéfice de la loi commune.

Ils étaient loin toutefois d'être protégés et favorisés comme l'étaient ceux d'Avignon. Ils n'avaient pour eux ni l'Assemblée des États du pays, ni les municipalités. Ils étaient exposés à voir changer, avec chaque recteur, les dispositions du gouvernement. Pendant la plus grande partie du xve siècle, les recteurs du Comtat, soit par bienveillance naturelle, soit par déférence pour les légats [4], ne parurent pas animés de mauvaises intentions envers les Israélites. Ange Géraldini se montra leur ami jusqu'à se compromettre ; il les combla de faveurs. Le 22 juin 1459, il confirma les immunités et les privilèges que les papes, les cardinaux-légats et les recteurs leur avaient accordés. « En même temps les Juifs prêtèrent hommage au pape, et promirent de ne point user de censures contre les chrétiens, de ne point acheter des biens-fonds ; et dans le cas où il leur en serait donné en payement, ils s'obligèrent à les vendre à ceux qui voudraient les acheter, au même prix qu'ils les auraient acquis : ils promirent encore de ne point acheter de fruits en herbe, de ne point contraindre les chrétiens, pour leurs dettes, de l'autorité des cours d'Avignon, etc. [5]. » Géraldini poussa loin la complaisance pour les Juifs : il les admit, et décida le souverain pontife à les admettre comme fermiers de la chambre apostolique, et les fit participer aux honneurs et aux dignités. Les *fils de l'esclave,* comme on disait alors, étaient égalés aux *fils de l'épouse légitime.* Ces concessions parurent aux élus du Comtat des abus intolérables. Ils s'en plaignirent au pape, et Pie II, par sa bulle du 25 août 1459, annula toutes les gracieuses libéralités du recteur, qui fut bientôt révoqué [6]. En 1476, sur de nouvelles représentations, les états obtinrent encore du légat que les Juifs ne pourraient être *rentiers,* c'est-à-dire fermiers, ni receveurs des péages

[1] *Les statuts du Comtat-Ven.* trad. par Vasquin Philieul, p. 108.
[2] *Ibid.*, p. 98 et 101.
[3] *Ibid.*, p. 114 et 99.
[4] C'est-à-dire François de Conzié et Pierre de Foix, qui traitaient les Juifs, surtout le premier, avec douceur et, dans une certaine mesure, avec justice.
[5] Ch. Cottier, *ibid.*, p. 132.
[6] *Ibid.*, p. 133. — J.-Fr. André, *ibid.*, p. 96. — Bref de Pie II, du 4 janv. 1458.

et gabelles[1]. Ainsi, pour les élus du pays, les Israélites du Comtat étaient déjà, au xve siècle, l'objet de cette animosité qui allait devenir si vive au xvie.

La ville de Carpentras n'était pas mieux disposée à leur égard. Dès 1408, elle avait commencé à prendre ombrage de leur accroissement, et avait demandé que leur nombre fût réduit. Pour atteindre ce but, elle avait songé à les faire changer de quartier, à les transporter des petites rues, qu'ils habitaient alors, dans une seule rue, qui serait fermée par deux portails, afin de les empêcher d'en sortir et de s'étendre au delà, et qui ne pourrait contenir qu'un nombre restreint de familles. Mais les Juifs refusèrent de se prêter à cet arrangement ; ils trouvèrent des protecteurs pour soutenir leur résistance et la ville dut ajourner ses projets[2].

Sa haine n'en fit que grandir et se tourna, vers le milieu du xve siècle, en guerre ouverte. Ne pouvant se débarrasser des Israélites ni même diminuer leur nombre, elle voulut les ruiner. Elle obtint du pape Pie II qu'il leur serait interdit de passer aucune espèce de contrat avec les chrétiens et de leur acheter, si ce n'est pour leur usage particulier, des substances alimentaires, telles que blé, vin, huile, etc.[3]. Mais bientôt, sur la réclamation des Juifs, quelques adoucissements furent apportés à ces rigueurs[4], et la ville en éprouva un vif mécontentement. Elle ne fut probablement pas étrangère au retrait des grâces accordées aux Israélites par Ange Géraldini, et à la révocation de ce recteur[5]. La violence de ses sentiments hostiles nécessita l'intervention du légat. En 1460, le cardinal de Foix, désirant la réconcilier avec les Juifs, rendit, à la requête de ces derniers, une ordonnance qui fixait l'assiette et les limites de leurs habitations. Les deux rues de la Muse et de Galaffe, qu'ils occupaient depuis bien des années, leur furent cédées à perpétuité[6], aux conditions suivantes : 1° ils abandonneraient la rue de Saint-Jean, trop voisine de la cathédrale, ainsi que le plan des Tricadours ; 2° ils vendraient ou loueraient à des chrétiens, dans le délai d'un an, les maisons qu'ils y possédaient, au prix indiqué par deux experts, dont l'un serait choisi par les syndics et l'autre par les Juifs[7] ; 3° ils se contenteraient de ménager, dans la partie

[1] *Statuts du Comt. Ven.*, p. 131.
[2] Œuv. ms. du P. Justin, Comt. Ven., invent., f° 124.
[3] Arch. de Carp., GG, 57.
[4] Convention du 21 juin 1461.
[5] En 1459, elle fit exécuter la bulle de Pie II contre les Juifs (Délib. du conseil de ville, 77 vol., aux arch. de Carp., Reg. BB, 78).
[6] Lettre du card. de Foix, citée dans la conven. de 1461.
[7] En attendant que ces maisons fussent louées ou vendues, le card. de Foix permettait aux Juifs de s'en servir comme d'entrepôts pour leurs marchandises. Mais il leur défendait d'y avoir des étables (Lettre du card. de Foix, *ibid.*).

des maisons de Vives de Cavaillon et de Boniac de Carcassonne qui avançait sur le plan des Tricadours, de petites fenêtres suffisantes pour donner de l'air, mais d'où l'on ne pourrait avoir vue sur cette place [1]. Ainsi, pour plaire à la ville de Carpentras, le légat resserrait l'étendue du quartier des Israélites ; il leur mesurait parcimonieusement l'air et l'espace où il leur était permis de respirer et de se mouvoir. Pour plaire aux habitants, il publia un nouveau règlement, qui restreignait encore plus leur liberté commerciale et enlevait à leur négoce et à leur banque toutes les garanties qui faisaient leur sécurité [2].

Dans l'espoir d'être traités avec plus de bienveillance et d'humanité, d'écarter les entraves qui gênaient leur commerce, ou du moins de vivre en paix avec la commune, les Juifs s'empressèrent d'accepter l'arrangement du légat. Le 21 juin 1461, ils demandèrent au conseil de ville la mise à exécution de l'ordonnance du cardinal de Foix, non toutefois sans proposer quelques modifications en ce qui concernait leur négoce. Les Juifs consentaient bien à se renfermer dans les limites déterminées et à remplir toutes les conditions exigées, mais ils réclamaient, comme dédommagement, un adoucissement aux dernières rigueurs. La commune approuva leur résolution, mais elle se garda bien d'admettre toutes les modifications proposées. Si les Juifs obtinrent la permission de faire avec les citoyens de Carpentras des contrats *honnêtes et licites* et dans la même forme que ceux que l'ordonnance du cardinal de Foix les autorisait à passer avec les autres habitants du Comtat, ils ne purent obtenir celle de faire le courtage entre chrétiens et Juifs, et durent se borner à intervenir seulement dans les transactions de Juif à Juif ou de chrétien à chrétien. A cet égard, le conseil de ville les ramena sèchement à l'observation du règlement du légat. Il leur rappela aussi que le même règlement leur défendait de recourir, contre leurs débiteurs insolvables, à la prison et à l'excommunication, et qu'il ne leur donnait prise que sur leurs biens meubles et immeubles. Enfin, s'il leur accorda le droit d'entrer et de sortir par une ruelle, dont les Juifs, pour plus de commodité, désiraient avoir l'usage, ce ne fut pas sans prendre des précautions contre l'agrandissement de leur quartier [3].

Quoiqu'ils fussent très loin d'être toujours les bienvenus, les Israélites, obligés de choisir de deux maux le moindre, ne cessaient point de venir chercher à Carpentras, comme à Avignon,

[1] Lett. du card. de Foix. — Il y a, dans le texte *Carreria*, rue, mais *plan* veut dire place.

[2] *Ibid.* — Voir, p. 23, les statuts du card. de Foix, de 1441.

[3] Transaction de 1461.

un abri contre la persécution qui les chassait des contrées voisines. Dans la seconde moitié du xv° siècle, leur nombre s'était augmenté au point de les forcer à s'étendre au-delà des deux rues que leur avait assignées la convention de 1461. Leur affluence dans cette ville inhospitalière ne manqua pas d'exciter, de la part de ses habitants, un redoublement de clameurs. Le 21 octobre 1486, Bertrand Rostagni, un des syndics de Carpentras, se fit, en plein conseil, l'organe de ces plaintes, et proposa de réduire encore le quartier des Juifs, afin que ceux qui n'y pourraient tenir fussent contraints de quitter la ville. Cette proposition fut adoptée par le conseil et reçut l'agrément de Monseigneur Constantin Héruli, vice-légat pour Julien de la Rovère, ainsi que celui de Monseigneur Radulphe Bonifacii, chargé des fonctions de recteur du Comtat-Venaissin. Il fallut bien faire contre nécessité bon cœur. Les Israélites, sommés de se conformer aux mesures prises par les syndics, se hâtèrent d'obéir, malgré le préjudice qu'ils en ressentaient, « ne voulant pas, dit l'acte, que la ville de Carpentras fût plus longtemps exposée aux dangers qu'elle avait déjà courus à cause d'eux. » Ils consentirent à abandonner aux chrétiens la petite rue de Galaffe, et à se retirer dans la grande rue de la Muse, aux conditions proposées par les syndics, se bornant à exprimer timidement quelques vœux, qui ne furent qu'imparfaitement exaucés. Le conseil ne s'opposa point à la construction, à chacune des issues de la Juiverie, de deux portails en pierre et se fermant intérieurement au moyen d'une barre, ni à l'élévation de bâtisses au-dessus de ces portails, ni à l'ouverture d'une porte du côté des maisons de Jean de Saluciis et de Marin Vindonis, ni à la cession des petites *traverses,* ou ruelles, comprises dans l'enceinte de leur nouveau quartier, ni à l'acquisition, à un prix librement débattu, des maisons que les chrétiens y possédaient, ni à la fermeture d'une petite porte dépendant de la maison de Marin Vindonis, ni à l'exclusion rigoureuse des chrétiens de la Juiverie, ni enfin au grillage des ouvertures et fenêtres, qui permettaient aux chrétiens d'y plonger leurs regards. Mais la commune, moins soucieuse des intérêts des Juifs que de ceux des chrétiens, exigea que les premiers prendraient à leur charge tous les frais de construction, de grillage et de clôture ; qu'ils quitteraient, dans un an, la rue de Galaffe et vendraient leurs maisons au prix fixé par les syndics, le recteur et le juge de Carpentras ; qu'ils ne pourraient acquérir, dans leur nouveau quartier, des maisons ayant jour sur les rues des chrétiens ; qu'ils payeraient à ceux-ci le loyer de leurs maisons situées dans la Juiverie, bien qu'elles ne fussent pas louées ; qu'ils seraient

tenus, à moins de danger imminent, de laisser leurs deux portails ouverts pendant le jour, afin de livrer passage aux chrétiens ; qu'ils seraient obligés d'obtenir de la cour la permission de conserver, chez eux, pendant la nuit, une garde de chrétiens armés. Enfin, la commune déclara ne plus vouloir se charger des dépenses que lui occasionnait la garde qu'elle plaçait à l'entrée du quartier des Juifs, à la fin des moissons et des vendanges. N'osant prendre sur elle de protéger les Israélites contre les insultes des clercs, qui, lorsqu'ils traversaient la Juiverie à la suite de prêtres portant la croix, les injuriaient et leur jetaient des pierres, elle se contenta de promettre d'intercéder pour eux auprès de l'évêque et même du gouverneur, s'il était besoin [1].

Elle continuait de servir, avec le même zèle complaisant, les rancunes des chrétiens toujours jaloux et mécontents de la concurrence des Juifs, toujours impatients de l'écarter. Déjà, elle avait arraché à Paul II, puis à Sixte IV, le renouvellement et la confirmation des rigueurs édictées naguère par Pie II, et ensuite atténuées à la prière des Israélites [2]. En 1489, sous le pontificat d'Innocent VIII, elle s'empressa d'appuyer avec sa partialité accoutumée les injustes réclamations que les marchands et les artisans de Carpentras firent transmettre au légat d'Avignon, gouverneur du Comtat-Venaissin. Julien de la Rovère choisit, parmi eux, une commission pour formuler, énumérer leurs griefs, et indiquer les moyens les plus propres à les redresser. Tout entière à ses égoïstes passions, la commission s'attribua le pouvoir législatif et prit, relativement au négoce des Juifs, un arrêté que les syndics se chargèrent de présenter à l'approbation du légat. Cet arrêté portait que les Israélites ne pourraient ni acheter, ni faire acheter par autrui, ni mettre en vente des aliments dont se nourrissaient les chrétiens, tels que blé, seigle, orge et autres grains, riz, figues, huiles, raisins, amandes, sucre, spiritueux, épices et autres drogues ordinairement vendues par les apothicaires, si ce n'est pour leur propre nourriture et usage, et qu'ils n'en pourraient faire leur provision que pour un an. Il leur interdisait tout achat de laines, de pelleteries grosses ou fines et de *bilhon* ou lingots d'or et d'argent, « *à cause,* disait-il, *des voleries qui se font aujourd'hui.* » Il leur enjoignait de cesser toute fabrication et toute vente de draps valant plus de 18 gros la canne, et de chaussures valant plus de 5 gros la paire. Il ne leur

[1] Transaction de 1486. — Coll. de Véras, rec. sur le Comtat, t. I, gouvernement, f° 70 et suiv.

[2] Arch. de Carp., carton GG, 57, pièce 174.

permettait d'étaler dans leurs magasins que des toiles à 18 gros la corde, et des couvertures fines à un florin la *flassade*. Il leur défendait de tenir du drap apprêté, à moins qu'il n'eût été lavé à pleine eau, et du drap de couleur, à moins qu'il ne fût uniquement destiné à leurs vêtements. Il leur ordonnait de s'abstenir de tout acte de courtage, « *parce que les chrétiens se procurent toutes leurs marchandises plutôt par l'intermédiaire des Juifs que par celui des chrétiens* », ainsi que de tout achat de fonds de boutique ou de gros lots de marchandises, « *parce que les pauvres Juifs se plaignent de ce que les grandes associations, que les riches font entre eux, les empêchent de gagner leur vie.* » Il finissait en réclamant plus de vigilance et de sévérité à l'endroit de la marque, et de grosses peines contre les transgresseurs de ce règlement. Ce que demandait la commission n'était rien moins que la suppression du commerce des Israélites et de leur industrie. Bien que leur requête eût été chaudement recommandée par les syndics, les marchands ne virent qu'une faible partie de leurs vœux réalisée. Julien de la Rovère, alors à Rome, se défia de la sincérité de leurs plaintes : il chargea son vice-légat d'examiner jusqu'à quel point elles étaient fondées, et le laissa libre de prendre, à l'égard des Juifs, telles mesures qu'il jugerait nécessaires. Monseigneur Constantin Héruli qui, étant sur les lieux, ne pouvait ignorer les sentiments d'égoïsme et d'envie dont s'étaient inspirés les auteurs de la pétition, n'eut le courage ni de rejeter, comme mensongers et imaginaires, les prétendus griefs des plaignants, ni d'anéantir complètement le commerce des Israélites. Il les réduisit, comme le voulaient leurs rivaux, au trafic des toiles communes à un florin la canne; mais il leur laissa la faculté de vendre des colerettes, des couvre-chefs, des chemises de toile fine et de tout prix. Il leur défendit de fabriquer du drap, à moins qu'il ne dût être employé à leur usage, comme aussi d'en acheter de neuf pour le revendre, si ce n'est sous forme de bonnets, de barrettes et de gorgerettes pour les enfants. Mais il éleva de 18 gros à trois florins, c'est-à-dire au double, le chiffre proposé par la commission pour servir de limite à la vente du drap neuf, qui, dans le cas où il serait apprêté et tondu, devrait avoir été bien lavé, conformément aux ordonnances. Il garda, sans doute avec intention, le plus profond silence sur le commerce des grains, des fruits, des comestibles, auquel les Juifs continuèrent de s'adonner, comme par le passé. Il leur laissa également celui des pelleteries, à condition de n'en vendre qu'aux habitants de Carpentras, et aussi celui des épices et des drogues, à la condition d'observer les règlements qui le régissaient et de ne pas vendre certaines denrées au détail. Il les autorisa à acheter et à

faire des *bilhons* ou lingots d'or et d'argent, pourvu que le métal ou les bijoux leur eussent été remis en paiement devant témoins. Il ne leur interdit pas non plus le courtage, mais il exigea, comme le prescrivaient les statuts, qu'ils fussent autorisés à exercer leur charge par le syndicat de Carpentras [1]. Ce n'était pas tout ce qu'avaient espéré les marchands chrétiens, qui furent désappointés. Mais ce fut tout ce que put obtenir, pour eux, le crédit des syndics. Il était évident que le vice-légat ne se souciait pas de donner entière satisfaction à des plaintes exagérées, et que, s'il ne refusait pas tout, c'était afin de ne pas tout accorder.

Ainsi donc, il n'y avait, dans les relations de la ville de Carpentras avec les Juifs, aucune espèce de sympathie, de bienveillance réelles. Les syndics, forcés de les tolérer, n'avaient point pour eux la sollicitude de la municipalité d'Avignon ; ils abandonnaient leur commerce aux attaques jalouses et intéressées des chrétiens, et n'entouraient leurs personnes que d'une protection tiède et souvent inefficace.

La vie des Juifs avait pourtant grand besoin d'être protégée, soit contre l'avidité de leurs débiteurs de mauvaise foi, soit contre la haine des chrétiens fanatiques. Elle courait surtout les plus grands dangers à la fin des moissons et des vendanges [2]. A ces deux époques tombaient généralement les échéances des emprunts. Les laboureurs et les vignerons avaient alors du blé et du vin pour payer : ils étaient obligés de s'acquitter envers leurs créanciers juifs [3]. Ce n'était qu'avec la plus grande répugnance qu'ils envisageaient les cruelles nécessités de l'échéance, ce n'était qu'avec une sorte de terreur qu'ils voyaient approcher le terme fatal. Le prix de leurs sueurs n'allait faire que passer dans leurs mains ; leurs récoltes allaient s'entasser dans les greniers et les caves des Juifs méprisés et maudits. Ces natures grossières et violentes trouvaient tout naturel et plus commode de supprimer les créanciers pour supprimer leurs dettes. Abreuvés de déboires et de haine, enivrés de convoitise et de vengeance, ils s'abandonnaient, avec un aveugle emportement, aux plus déplorables excès, la révolte, le vol, le pillage, et ne reculaient même pas devant le meurtre.

Le 12 juin 1459, une de ces sauvages émeutes, heureusement fort rares dans le Comtat, plongea la ville de Carpentras dans l'épouvante et le deuil. Ses habitants, tant indigènes qu'étrangers

[1] Arch. de Carp., *ibid.*, pièce 104.

[2] Transaction de 1486.

[3] Nous voyons, par les actes des notaires, que presque toutes les échéances tombaient ou à la Saint-Jean, ou à la Sainte-Marie-Magdeleine, ou à la mi-août, ou à la Saint-Michel, ou à la Toussaint.

domiciliés, virent, dans des transes mortelles, planer, pendant tout un jour, sur leurs têtes la ruine qui tombait, et la mort qui frappait çà et là parmi eux. Un nommé Robert Martini et ses trois fils étaient les principaux auteurs de ce mouvement, préparé de longue main, et dont le but était le pillage des riches, des Israélites surtout. Ils s'étaient adjoint pour complices des serruriers, qui devaient leur procurer des crochets et des fausses clefs, un boisselier et un charpentier, qui devaient fournir tout un assortiment d'instruments tranchants et contondants, pinces, leviers, haches, couperets, doloires, aussi propres à ouvrir les crânes qu'à briser les portes, et quelques bandits, qui avaient assez l'habitude du mal pour le commettre sans sourciller. Quant à Martini, il était notaire, et, par conséquent, parfaitement renseigné sur la position de fortune de chaque famille : il savait où il y avait de l'argent et des objets précieux à prendre. Il comptait sur la jalousie haineuse et sur l'appui tacite des Carpentrassiens irrités plus que jamais contre les Juifs toujours armés d'importants privilèges, toujours en possession d'une bonne partie du commerce et de l'industrie, toujours adonnés à la banque, au prêt à intérêt, et endurcis dans ce péché d'*usure*, que les prêtres enseignaient à détester comme un crime. Il comptait aussi sur les implacables rancunes de leurs débiteurs anciens et nouveaux, sur les instincts féroces, en un mot, sur toutes les mauvaises passions d'une envieuse et avide populace. Il espérait bien que, le tumulte une fois commencé, tous ces bras vigoureux viendraient lui prêter main forte. Les plus opulents de la cité n'étaient pas moins menacés que les Juifs[1].

Sous prétexte de remettre en liberté quelques débiteurs insolvables, récemment incarcérés au mépris, sinon du droit strict, du moins des règlements locaux[2], les conjurés se dirigèrent vers la porte d'Orange, où étaient sans doute les prisons, firent mine de les forcer et obligèrent les gardiens à les leur ouvrir. Après avoir délivré les prisonniers, ils se répandirent avec eux dans la ville, appelant le peuple à la révolte et l'excitant au vol et au meurtre. Les officiers pontificaux se précipitent à leur rencontre dans l'espoir de les arrêter ; les uns sont saisis, les autres forcés de fuir ou de se cacher. En un clin d'œil la ville est au pouvoir de ces brigands ; les maisons des premiers de la cité sont enfoncées, enva-

[1] Fornery se trompe lorsqu'il place cette émeute en 1460. Il suppose gratuitement que les Juifs y donnèrent lieu (*Hist. eccl. du Comt. Ven.*, t. I, f° 785). Cambis-Velleron semble l'attribuer aux exactions et monopoles des Juifs (*Annales d'Avignon*, t. II, f° 288).

[2] Voir p. 23, et le bref de Pie II du 4 janvier 1458, qui défend aux Juifs de faire obliger les chrétiens dans leurs personnes et dans leurs biens.

hies, saccagées. Leur fureur et leur avidité s'assouvissent surtout sur les Juifs. Vainement ces malheureux essayent de défendre leurs biens, leur vie, celle de leurs femmes et de leurs enfants; écrasés sous le nombre, ils sont dépouillés de leurs richesses et massacrés sans pitié[1]. On releva plus de soixante de leurs cadavres[2].

Les auteurs de cette atroce boucherie furent punis, mais non du dernier supplice, qu'ils n'avaient que trop mérité, et leur sang ne fut pas versé en expiation du sang des Israélites. Robert Martini et ses quinze principaux complices, qui étaient en fuite, furent à jamais bannis du Comtat-Venaissin et de la ville d'Avignon : les autres, qui ne purent s'échapper, furent condamnés, soit à des peines corporelles, soit à de fortes amendes, tous à la confiscation de leurs biens.

Mais au bout de huit mois, la clémence du cardinal Pierre de Foix, impatiente de se déployer sur des chrétiens, couvrit d'un voile complaisant cet horrible forfait. La plupart des coupables furent graciés. Les uns sortirent de prison, les autres obtinrent la remise de leurs amendes, beaucoup furent réintégrés dans la possession de leurs biens confisqués, et, ce qui était plus difficile, de leur ancienne réputation d'honnêteté. Robert Martini et ses complices furent seuls exceptés de cette faveur. Le décret de bannissement conserva à leur égard tous ses effets. Mais, tout en ne se départant pas de sa sévérité envers les chefs de l'émeute, le légat eut bien soin de leur laisser charitablement l'espérance de voir un jour s'étendre également sur eux la miséricorde du pape et la sienne[3].

Quant aux victimes, elles ne furent point vengées. On se contenta de jeter aux Juifs une fiche de consolation. Le recteur Géraldini confirma leurs privilèges, le 22 juin, et les combla de faveurs considérables, il est vrai, mais éphémères, puisqu'ils n'en jouirent que deux mois[4]. Le cardinal de Foix ne voulut pourtant pas qu'ils pussent crier à l'injustice, et, tout en leur interdisant l'action criminelle contre leurs assassins, il laissa à ceux d'entre eux, qui avaient été volés et pillés, la faculté d'intenter une action civile contre les voleurs et les pillards amnistiés par lui. Ainsi, la seule faveur que le légat daignait faire aux Juifs, c'était de ne pas les empêcher de revendiquer en justice la réparation des larcins et des dommages soufferts. Il ordonna bien que tout chrétien poursuivi,

[1] Bulle du card. de Foix, du 1er mars 1460, aux Arch. de Carp., cart. GG, 57, pièce 102.

[2] Camb. Vell., *ibid.*, f° 288.

[3] Même bulle du card. de Foix.

[4] Voir p. 23 ci-dessus.

qui perdrait sa cause, ne pourrait plaider en appel sans voir préalablement tripler sa peine, dont le fisc toucherait un tiers et le Juif les deux autres tiers. Mais il ordonna aussi que si le Juif à son tour était condamné en appel, la partie adverse pourrait exiger la restitution des amendes payées. Il interdit, il est vrai, pendant tout le temps que les Israélites seraient en instance devant les tribunaux toutes poursuites dirigées contre eux pour injures [1]. Mais ce n'était là qu'un acte de justice. C'était bien le moins qu'on leur pardonnât les insultes lancées, ou même les coups portés à leurs assassins en se défendant [2].

Les juges chargés de recevoir leurs plaintes montrèrent, à ce qu'il semble, encore moins d'impartialité et d'équité que le légat. Quelques années plus tard, nous voyons, en effet, les Juifs perdre patience, et se porter, en 1462, à de coupables voies de fait sur la personne du vicaire de la judicature de Carpentras. Pour qu'ils en vinssent à une telle extrémité, il leur avait fallu des motifs bien graves; de nombreux dénis de justice les avaient sans doute poussés à bout [3].

Il y avait encore, dans le Comtat, d'autres villes où les Israélites n'étaient ni beaucoup mieux vus, ni beaucoup mieux traités, ni beaucoup mieux protégés. Presque partout les traditions de bienveillance que les souverains pontifes avaient laissées dans le pays commençaient à s'affaiblir. Dès 1429, la commune de Modène s'était arrogé un droit qu'elle n'avait pas : celui d'interdire l'entrée de son territoire aux Juifs qui étaient pourtant tolérés dans tous les états du Saint-Siège [4]. Au mois de juin 1460, les massacres de Carpentras faillirent se reproduire à Mazan. Si les Israélites échappèrent cette fois au pillage et à la mort, ils le durent à la généreuse et ferme intervention du seigneur de la localité. Honoré Astoaud, seigneur de Mazan, qu se souvenait, non sans indignation sans doute, des tristes événements de Carpentras, se montra opiniâtrement résolu à ne pas souffrir dans sa commune le renouvellement de ces scènes sanglantes. Il ne voulut pas que les Juifs, sujets du pape, et naturellement placés sous sa sauvegarde, pussent dire que la protection du souverain leur avait manqué au pied du châ-

[1] Les Juifs étaient facilement poursuivis pour injures envers les chrétiens. En 1408, Asser Bonzeol était condamné à 50 francs d'amende pour avoir insulté le chrétien Louis Boneti.

[2] Bulle du card. de Foix.

[3] Délib. du cons. de ville de Carp., vol. 80. Reg. BB, 81, 1er rayon, 5e travée.

[4] Fornery, *ibid.*, t. I, f° 785. — « Item quod nullus Judæus seu Judæa sint ausi intrare territorium (*Modenæ*) sine licentia curiæ sub pœna quinquaginta librarum pro vice qualibet et persona qualibet. » (*Præconisationes factæ in loco de Modena per curiam ejusdem loci sub anno millesimo quadragentesimo vigesimo nono*).

teau du vassal. Dès qu'il apprit que le complot, jusqu'ici tramé dans l'ombre, allait éclater au grand jour, il fit publier, par la voie du crieur public, un avertissement aussi énergique que juste et sensé, qui menaçait de peines sévères, sans distinction de rang et de fortune, quiconque oserait offenser les Juifs par parole ou par action, et engageait tous ceux qui auraient à élever contre eux des réclamations ou des plaintes à les porter devant son tribunal, leur promettant bonne et prompte justice. Cette proclamation, dictée par la raison même, fut très mal accueillie : elle ne fit qu'irriter les esprits déjà excités par le démon des mauvaises pensées et des mauvaises actions. Elle comprimait sans doute de vieilles rancunes, des haines vivaces, elle déconcertait des projets inspirés par un intérêt aveugle, par une avarice sans frein comme sans scrupule, elle désespérait d'injustes convoitises sur le point de se satisfaire ; elle détermina l'explosion de l'émeute.

La petite ville de Mazan, poussée par les plus hardis, s'attroupe, s'agite, pousse des cris, et se monte par degrés jusqu'au plus haut point d'effervescence. On croirait que les magistrats, chargés de l'administrer, vont s'efforcer de l'apaiser. Point du tout ; les syndics, pour lesquels le maintien de l'ordre et le respect de l'autorité sont des devoirs impérieux, sont les premiers à souffler l'esprit de désordre et de désobéissance. Ils essayent d'abord d'obtenir du seigneur de Mazan, à force d'instances, le retrait de sa proclamation. Mais Honoré Astoaud refuse de se rendre à leurs exigences. Alors les syndics se jettent eux-mêmes dans le mouvement. On les voit prendre la tête de l'émeute, la diriger, l'encourager, l'entraîner. Les voilà tous partis, s'excitant l'un l'autre, la tête échauffée par l'ardeur du gain, la raison égarée par le fanatisme, altérés de rapine et de meurtre.

Heureusement la vigilance du seigneur de Mazan n'est pas plus en défaut que sa prévoyance. Les Juifs ont disparu. Plus de Juifs, plus de victimes : la colère des conjurés est déçue comme leur convoitise. Dans leur fureur, ils ne prennent même plus la peine de cacher leurs desseins homicides : malheur aux Juifs, s'ils peuvent les trouver, « ils les tueront ou les forceront à se faire chrétiens ! » Loin de faiblir devant ces forcenés, Honoré Astoaud fait publier une seconde fois sa proclamation. Mais elle se perd dans une tempête de clameurs menaçantes et de vociférations sauvages. Le crieur public, en traversant la foule des séditieux, essaye vainement de leur faire entendre raison. — « Ne cherchez plus les Juifs, leur dit-il, ils sont en sûreté, on les a enfermés. » — « Tu as beau nous dire que les Juifs sont enfermés, lui répondent ces furieux, nous n'en ferons pas moins ce que nous avons résolu. » Et de la déso-

béissance les conjurés passent à la rébellion. Ils saisissent des armes et courent à la demeure d'Honoré Astoaud, qu'ils envahissent. Ils savent que c'est là que les Juifs ont trouvé un refuge contre leur haine déchaînée.

Le seigneur de Mazan attend les émeutiers de pied ferme et se présente hardiment au devant d'eux. — « Si vous nous promettez, lui disent-ils, de ne pas faire échapper les Juifs par les fenêtres, nous retournerons à nos maisons, sinon nous monterons la garde à l'intérieur et aux portes de la ville, et nous tuerons tous les Juifs qui tenteront de s'enfuir. » Mais Honoré Astoaud est trop inaccessible à la crainte, pour se laisser extorquer une promesse. Congédiés par un refus énergique, les conjurés se retirent, étonnés de tant de fermeté, mais non ébranlés dans leurs desseins et dans leur révolte.

Ils ne renoncèrent pas, en effet, à leurs projets de meurtre et passèrent toute la nuit, à veiller, en armes, au-dedans et autour de Mazan, résolus à massacrer tous les Israélites qui tomberaient entre leurs mains. Pour Honoré Astoaud ce fut une raison de plus pour ne pas renvoyer ces malheureux : il continua de leur offrir, au péril de ses jours, l'asile qu'il leur avait si généreusement ouvert dans sa propre demeure, et pas un d'eux ne périt. Les émeutiers montrèrent heureusement moins de persévérance dans le mal que le seigneur de Mazan n'avait montré de constance dans le bien : ils finirent par se lasser de leur infructueuse chasse aux Juifs, et rentrèrent chez eux avec un grand crime de moins sur la conscience.

Mais la justice ne les y laissa pas tranquilles. On s'émut à Carpentras de cette tentative d'assassinat ; on se décida à faire un exemple. A la suite d'une enquête, des poursuites contre les syndics de Mazan et leurs complices furent commencées par l'avocat fiscal de la cour majeure du Comtat-Venaissin. On s'attendait à voir les coupables frappés d'un châtiment sévère, lorsque ce procès fut tout à coup arrêté. Le cardinal de Foix, toujours légat d'Avignon, se laissa fléchir par les humbles supplications de la commune de Mazan, dont les principaux membres étaient compromis : il fit grâce aux émeutiers. L'avocat fiscal de Carpentras reçut l'ordre de cesser toute poursuite contre eux et d'anéantir tous les actes de la procédure. Cette ordonnance était motivée sur le désir, que d'ailleurs le cardinal n'hésitait point à manifester, d'être agréable aux habitants de Mazan rudement éprouvés par la peste, et sur les grandes dépenses que le fléau leur imposait chaque jour et devait, pendant longtemps, leur imposer encore. C'est pour ces motifs assez légers, on en conviendra, que Pierre de Foix étendait

le pardon et l'oubli sur des crimes que l'avocat fiscal ne craignait pas de qualifier d'*énormes* [1]. Ainsi à Mazan, encore plus qu'à Carpentras, le Légat prodiguait imprudemment sa clémence, aux dépens de la sécurité des Juifs, que l'impunité des coupables exposait à tomber une autre fois sous leurs coups.

C'est ce qui arriva, ou fut bien près d'arriver, à Cavaillon [2]. Dès 1436, cette cité avait refusé aux Israélites la permission d'agrandir leur cimetière [3]. Quand elle les vit se répandre dans les rues voisines de la rue *Hébraïque*, où ils s'étaient établis depuis longtemps, mais où ils ne pouvaient plus tenir, elle prit l'alarme, et, en 1453, elle les força à se réunir dans la rue *Fabrice*, qu'elle leur assigna pour quartier spécial, dans le but évident de restreindre leur population [4]. Ce moyen n'ayant pas réussi à son gré, elle cessa de veiller avec la même vigilance sur leurs biens et sur leurs personnes, et, vers 1485, des chrétiens aussi zélés que ceux de Carpentras et de Mazan se jetèrent sur eux et les pillèrent [5].

En 1504, Pernes, mue par les mêmes motifs que Cavaillon, reprit aux Juifs les quartiers, qu'ils avaient commencé à envahir, et les enferma dans la rue *Calte*, qu'elle leur céda et où il leur fut permis de bâtir une synagogue. « Dès lors, dit Giberti, ils furent séparés des chrétiens, ce qui étoit tout à fait nécessaire [6]. »

La municipalité de l'Isle ne fut peut-être pas plus hospitalière, mais, à coup sûr, elle ne fut ni plus bienveillante, ni plus tutélaire. En 1515, quelques citoyens de cette ville se portèrent, contre les Juifs, aux excès les plus répréhensibles ; mais la commune ferma les yeux sur les crimes commis, et le légat François de Clermont gracia les coupables [7]. Ainsi les Israélites ne trouvaient pas, dans le Comtat-Venaissin, cette généreuse et sûre hospitalité que leur offrait la cité d'Avignon.

En butte à la malveillance des municipalités ils ne s'attachaient pas à cette terre qui ne les portait qu'à regret ; ils n'éprouvaient point non plus ce sentiment du patriotisme qui dispose les hommes à tous les sacrifices pour la défense de leurs foyers. Dès qu'un

[1] Bulle du card. de Foix du 18 août 1460, portant abolition des crimes commis à Mazan.

[2] L'acte n'est pas clair. Il parle d'une attaque des chrétiens contre les Juifs, de larcins, de pillages, de délits et de crimes énormes, mais il ne signale aucun meurtre. Voici d'ailleurs le texte : « *In insultu Judeorum dicte civitatis plura furta, crimina et delicta enormiter commissa.* »

[3] Invent. des arch. de la commune de Cavaillon, n° 127.

[4] *Ibid.*, n° 126.

[5] Cart. de l'évêché de Carp., pièce 278.

[6] Giberti, *Hist. ms. de la ville de Pernes*, à la biblioth. de Carp., t. I, p. 558. L'auteur cite un acte du 16 avril 1504 signé : Raphaëlis, notaire.

[7] *Annuaire du département de Vaucluse*, 1858, p. 27.

danger sérieux menaçait la localité qu'ils habitaient, ils ne songeaient qu'à mettre en sûreté leurs biens, leur vie et celle de leur famille. Au mois de février 1479, la commune de Malaucène se vit tout à coup sur le point d'être envahie par une de ces bandes de soldats mercenaires, qui, forcés de respecter la France protégée par un roi vigilant, actif et puissant, se rabattaient parfois sur le Comtat désarmé, certains d'y trouver un butin plus facile. Bernard de Guarlans, à la tête d'une de ces bandes composée principalement d'Anglais, venait de s'emparer de Chante-Merle dans le diocèse de saint Paul-Trois-Châteaux. Il avait ensuite pillé et dévasté les territoires de Bollène, de Mondragon, de Mornas, etc., et semblait réserver le même sort à Malaucène. A la nouvelle de son approche, les Juifs sûrs de manquer, à peu près, de toute protection, et d'être les premières victimes de la rapacité des routiers, se préparent à fuir avec tout ce qu'ils peuvent emporter de leurs richesses. Mais la commune s'oppose à leur départ. Décidée à se défendre, elle vient de voter la levée d'une imposition de 100 florins et la formation d'une petite armée : elle ne veut se priver ni du secours des bras des Israélites, ni de celui de leur bourse. Les Juifs, forcés de rester, payeront tout, la taille et l'impôt du sang : ce dernier surtout. Malaucène qui ne les considère point comme ses enfants, n'est point avare de leur sang : elle les incorpore en masse dans sa petite troupe, et les envoie, sans pitié, affronter la mort pour une patrie qui ne les aimait pas et qu'ils ne pouvaient aimer [1].

Si la commune de Malaucène commettait, en enrôlant tous ses Juifs par force, un acte odieux d'arbitraire, elle ne faisait, en exigeant d'eux les tailles qu'elle frappait sur ses autres habitants, qu'user d'un droit que lui donnait la loi. Les Israélites du Comtat n'étaient, pas plus que ceux d'Avignon, exempts des charges qui grevaient les chrétiens. Comme eux, ils étaient tenus de supporter tous les impôts généraux. C'était, comme nous l'avons vu, l'avis des jurisconsultes [2] : c'était aussi celui du fisc pontifical. Dans sa bulle datée du 17 septembre 1451, Nicolas V, considérant que le poids des impositions était d'autant plus léger pour chacun qu'il portait sur un plus grand nombre de têtes, déclara les Israélites du Comtat imposables et taillables comme les chrétiens, et les contraignit à concourir, comme eux, à toutes les contributions établies pour les besoins de l'Etat et le maintien de sa tranquillité. Comme

[1] Reg. des délib. du cons. de Malaucène de 1478 à 148 f° 30.

[2] Voir plus haut, p. 10 les rapports des Juifs avec les jurisconsultes de l'Université d'Avignon.

les Juifs avaient obtenu, par lettres apostoliques, des privilèges, des faveurs, des immunités, qu'ils pouvaient invoquer, il les annula [1]. Le pape ne faisait d'ailleurs que consacrer un vieil usage, auquel on avait souvent dérogé, mais qui n'avait jamais été complètement aboli. Les Israélites de Carpentras figurent, en effet, sur les rôles des impôts de 1411 [2] et sur le livre des arrérages de 1419 [3]. Pendant tout le xve siècle, ils sont inscrits sur les registres de la perception du *Souquet* [4]. Ils étaient obligés d'acquitter non seulement les impositions ordinaires, mais aussi les impositions extraordinaires. Ils payaient leur part des nombreux dixièmes et vingtièmes votés par les syndics pour subvenir aux diverses dépenses de la commune et surtout aux frais de construction de la cathédrale [5]. Ils contribuaient de leurs deniers au remboursement des dettes de la ville, et, notamment, de l'éternelle créance Boucicaut; ils fournissaient même leur contingent des subsides recueillis pour la croisade [6]. Les Juifs de Carpentras achetaient donc fort cher le droit d'être protégés, et nous avons vu qu'ils ne l'étaient guère. Aussi n'y a-t-il point lieu de s'étonner si parfois ils perdaient patience et s'oubliaient jusqu'à manquer de respect aux magistrats, comme le jour où ils outragèrent les syndics et le recteur à leur sortie de Notre-Dame-du-Grès [7].

Il y avait aussi des charges et des corvées qui ne tombaient que sur les Israélites. Ceux d'Avignon payaient annuellement 10 écus au régent des écoles publiques [8]. L'abbé des étudiants, dont l'origine paraît remonter au xve siècle, levait peut-être déjà sur les communautés juives du Comtat son tribut annuel de 2 écus d'or [9]. Il avait, en outre, sur les Juifs d'Avignon le *droit de barbe*, droit singulièrement vexatoire, mais très productif puisqu'il faisait rentrer, au xviie siècle, dans la mense abbatiale de la bazoche au moins 200 écus, et très réjouissant pour tout le monde, excepté pour le malheureux sur lequel il s'exerçait. Pendant le carnaval, qu'il ouvrait lui-même en personne suivi de son bruyant cortège, au son de la musique et à la lueur des torches, l'abbé des étudiants régnait en roi absolu de la farce et de la gaîté, rançonnant et maltraitant

[1] Arch. de Carp.. cart. GG, 57, pièce 56.
[2] *Ibid.*, Reg. CC, 71, liasse CC, 74.
[3] *Ibid.*, DD, 9.
[4] *Ibid.*, cahiers CC, 126 et 127.
[5] *Ibid.*, Reg. CC, 82, cahiers CC, 89 et 91, Reg. BB, 105.
[6] *Ibid.*, Reg. BB, 72, 77 et 82.
[7] *Ibid.*, 95.
[8] Note communiquée par M. Achard. — Délib. de l'Hôtel-de-Ville du 18 décembre 1458.
[9] Cet impôt était certainement établi au xviie siècle, mais il est à présumer qu'il datait de beaucoup plus loin.

les filles de joie et les Israélites. Malheur au Juif que ses affaires mettaient dans la nécessité de sortir, ou qu'un piège malicieux jetait sur le passage du burlesque monarque! A peine était-il signalé par les cris de la foule, que la bazoche tout entière se précipitait sur lui. Entouré bientôt de tous côtés, tiraillé en tout sens, assez malmené en somme, le trop peu chanceux prisonnier ne se tirait de ce mauvais pas qu'en déliant sa bourse de bonne grâce, il donnait tout ce qu'on voulait. S'il refusait de payer sa rançon, il était conduit sur la place de Saint-Pierre, paroisse de la Juiverie, et là l'abbé des étudiants, improvisé barbier, promenait sur sa face, vierge de tout contact avec le fer [1], un couteau ébréché, et, sous prétexte de le raser, il l'écorchait indignement. La souffrance arrachait au pauvre patient d'horribles grimaces; le sang coulait, et la foule riait, applaudissait, trépignait d'aise [2].

Dans les dernières années du moyen âge, tous les Juifs du Comtat paraissent avoir été tributaires de la bazoche, ou d'autres corporations semblables. A Carpentras, pour se racheter du charivari qu'on avait coutume de faire aux veufs remariés, les Israélites donnaient une certaine somme à l'*abbé de la jeunesse* ou *prince d'amour,* lequel était élu par la confrérie du Saint-Esprit [3]. Cette somme, d'abord consommée en réjouissances et en débauches, fut plus tard, à la prière des syndics et sur l'ordre de Julien de la Rovère, destinée à marier et à doter les filles pauvres [4]. Vers le même temps, c'est-à-dire vers la fin du xve siècle, le vice-légat Constantin Héruli, dans le désir de plaire à une autre confrérie, qui voulait aussi s'amuser aux dépens des Israélites, leur imposait une nouvelle redevance, et les obligeait de faire, tous les ans, le don gracieux d'un florin à la corporation des tailleurs pour célébrer la fête de Sainte-Luce, leur patronne [5].

Les légats eux-mêmes ne dédaignaient pas les présents des Juifs. Plus ces présents étaient considérables, mieux ils étaient accueillis. C'était, à Avignon, un usage établi, que les Israélites devaient, à la Noël, faire des cadeaux aux légats et aux officiers du palais. Mais il était souvent difficile de les contenter. Les Juifs, de leur côté, n'étaient pas toujours en veine de générosité, surtout lorsque le légat et ses officiers cessaient de les traiter avec bienveillance. Il

[1] La loi de Moïse défendant aux Juifs de porter le fer sur leur barbe, ils se servaient ordinairement d'une sorte de pommade qui faisait tomber les poils à la naissance de leur racine.

[2] Voir un article de M. P. Achard dans l'*Echo de Vaucluse* du 6 fév. 1842.

[3] Ch. Cottier, *Notes concern. les Rect.*, p. 155.

[4] Arch. de Carp., GG, 57, pièce 104.

[5] Acte de Réginal Thomæ, notaire.

arriva plus d'une fois que les légats, ou leurs lieutenants, fixèrent arbitrairement et levèrent par contrainte des sommes plus fortes que celles que leur attribuait l'usage. Sixte IV, informé de cet abus, se hâta d'y remédier : en 1479, il décida qu'à l'avenir le légat ne pourrait exiger des Juifs, à la fête de Noël, plus de 50 florins [1], et que les sergents du palais devraient se montrer très satisfaits d'un présent de 10 florins [2].

Le clergé s'était bien gardé de laisser périmer ses droits. A Avignon, le curé de Saint-Pierre percevait toujours un tribut de neuf deniers sur chaque famille juive domiciliée dans sa paroisse. Une tentative, faite en 1466 par les Israélites, pour se soustraire à ce tribut, ne leur réussit pas : il fallut plaider contre le curé de Saint-Pierre, qui défendit énergiquement ses droits, et ils perdirent leur procès [3]. Outre ce tribut en argent, ils en payaient un autre en nature au chapitre des chanoines de Saint-Pierre, auquel ils fournissaient les épices nécessaires à l'assaisonnement de son gala de Noël. Par suite d'un arrangement pris, en 1503, du consentement des parties, cet impôt en nature fut changé en une contribution pécuniaire de 18 sous [4]. L'évêque d'Avignon recevait tous les ans, comme par le passé, un présent d'un certain nombre de langues de bœufs tués à la boucherie particulière des Juifs. Il touchait aussi une rente annuelle sur leur cimetière de la Pignotte, dont le pape Nicolas V lui avait fait donation le 6 janvier 1450 [5].

Les Israélites de Carpentras étaient toujours forcés, comme au XIVe siècle, de préparer et de garnir les lits destinés aux hôtes de l'évêque [6]. Ces tributs, comme les langues de bœufs offertes à l'évêque d'Avignon, étaient autant de traces et de restes de la domination épiscopale, qui n'existait plus alors à Carpentras, puisqu'en 1459 nous voyons les Juifs de cette ville prêter directement hommage au Saint-Siège [7]. Vers la fin du XVe siècle, ou vers le commencement du XVIe, il s'éleva, au sujet de ces diverses rede-

[1] Environ 1200 francs d'aujourd'hui.

[2] Environ 240 francs. — Bulle de Sixte IV de 1479.

[3] Invent. raison. des Arch. du chapitre de Saint-Pierre, f° 40.

[4] *Ibid.*

[5] Vieux livre des reconn. de la métrop., f° 61 v°. — M. P. Achard, *Dict. des rues d'Avignon.*

[6] *Invent. jurium mensæ episcop. Carp.*

[7] Ch. Cottier, *ibid.*, p. 132. — L'opinion que nous émettons est aussi celle d'Etienne Bertrand, dont voici le texte : « Attenta annexione unione et incorporatione dominii temporalis Carp. civitatis et aliorum jurium, non remanserunt, ut opinor, judæi ejusdem civitatis homines ligii dominii adversarii (*id est episcopi*). (Steph. Bertr. Const. 192, part. 2.) — L'autorisation donnée aux Juifs de Carpentras, en 1451, de construire une synagogue et d'avoir un cimetière, est la dernière trace que nous ayons de la suzeraineté épiscopale (*Cart. de l'évêch. de Carp.* ; *Juifs*, pièce n° 12).

vances, un procès entre les Juifs et l'évêque de Carpentras. L'appui qu'ils trouvèrent dans le célèbre jurisconsulte Etienne Bertrand ne put faire donner gain de cause aux Juifs [1] ; nous les verrons encore soumis aux mêmes charges en 1512 [2].

A part ce petit inconvénient d'être obligés de vider leur bourse un peu plus souvent qu'ils n'auraient voulu, à part le manque de bienveillance et de sollicitude qui les laissait exposés à toutes sortes de tracasseries, à part les rares calamités qui, parfois, venaient fondre sur eux, les Juifs du Comtat, quoique dans une condition moins avantageuse que ceux d'Avignon, étaient encore bien plus heureux que la plupart de leurs coreligionnaires établis dans les diverses contrées de l'Europe [3]. Aussi, pendant tout le xv° siècle, la population israélite du Comtat ne cessa-t-elle pas d'augmenter. A chaque persécution qui éclatait dans les pays voisins, Avignon et les autres villes du Comtat voyaient accourir dans leurs murs de nouveaux émigrants.

Cet accroissement de population nuisit aux Israélites. Il rendit bien difficile, et peut-être même impossible, la concurrence que commençaient à leur faire les chrétiens, soit dans le commerce, soit dans la banque, soit dans l'industrie. Tous les intérêts prirent l'alarme, et se coalisèrent pour faire disparaître l'obstacle qui les gênait [4]. La haine contre les Israélites devint plus générale et plus vive. Elle allait éclater avec une violence inusitée dans le siècle suivant, où nous la verrons arrêter la prospérité et même compromettre, un moment, l'existence des communautés juives du Comtat-Venaissin.

LÉON BARDINET.

[1] Steph. Bertr., *Consil.*, 192, p. 677 et seq.

[2] Quittancia concessa Judæis Carp. ; dans les œuvres ms. du P. Justin ; Comt. Ven. Carp. invent., f° 126.

[3] Dès qu'on sort des limites du Comtat, les rigueurs, les excès, les cruautés commencent. En 1490, les habitants d'Orange pillent les maisons des Juifs (Arch. d'Orange, note de M. Chambaud).

[4] Il n'est pas besoin d'une bien grande perspicacité pour s'apercevoir que l'agitation antisémitique qui, de nos jours, vient de se produire dans plusieurs contrées de l'Europe, est due aux mêmes causes. Dans tous les pays, et dans tous les temps, les intérêts sont sans pitié ; partout ils s'affirment avec la même violence, partout ils luttent, pour se satisfaire, avec la même cruauté sauvage.

ESSAI

DE

RESTITUTION DE L'ANCIENNE RÉDACTION

DE *MASSÉCHÈT KIPPOURIM*

On sait qu'il y eut, depuis la destruction du second temple jusqu'au commencement du troisième siècle après l'ère vulgaire, différentes rédactions de la Mischnâh. La première rédaction complète paraît avoir été entreprise par R. Akiba avant la guerre d'Adrien. Lors de la réouverture des Ecoles sous le premier Antonin, R. Méïr reprit le même travail ; enfin R. Iehouda, le patriarche, descendant de la célèbre famille de Hillêl, composa le code qui devait servir de base à toutes les études rabbiniques postérieures [1]. Bien des tentatives ultérieures furent faites dans cette voie ; mais aucune Mischnâh nouvelle ne put plus se mettre à la place de celle que l'autorité du grand Nâsi avait, des deux côtés de l'Euphrate, en Palestine comme en Babylonie, introduite à tout jamais dans les Ecoles.

On connaît la singulière méthode suivie de tout temps en Orient, aussi bien par les historiens que par les codificateurs. Chaque auteur copie imperturbablement son prédécesseur et se contente de retrancher ce qu'il désapprouve, et d'ajouter ce qu'il a trouvé de nouveau. Souvent on rapporte fidèlement les paroles d'un ancien écrivain, et on répète à la suite le même fait ou les mêmes pensées sous la même forme, avec un petit nombre de changements ou de rectifications. En reproduisant ainsi *verbatim* des pages entières, dues à un autre écrivain, l'auteur nouveau n'a aucune conscience du plagiat qu'il commet ; un troisième lui appliquera,

[1] Voy. Lewy, *Fragmente aus der Mischna des Abba Saül*, p. 11, note 14 et *passim*. Ce programme de la *Hochschule* (Berlin, 1876) est très instructif sur cette matière.

sans sourciller, le même procédé un peu plus tard. Dès qu'il ne s'agit pas d'une œuvre d'imagination, on ne tient pas au style, à la manière éloquente et diserte de représenter les faits ; les faits eux-mêmes sont tout ce qu'on cherche, et la seule ambition de l'auteur se borne à les donner plus complets et plus exacts [1].

Il résulte de là qu'on doit pouvoir retrouver souvent une rédaction ancienne qui est perdue, en la dégageant, dans la rédaction nouvelle, des éléments auxquels elle a été mêlée. Ainsi la Mischnâh de R. Méïr apparaît et se reconnaît à travers la transformation que R. Iehouda lui a fait subir, et, la plupart du temps, il ne serait pas difficile de la reconstituer. Parfois, on peut remonter plus haut et arriver à une plus ancienne composition de ce genre. Nous avons tenté une reconstitution pareille, dans les pages qui vont suivre, pour le traité de *Kippourim*.

Ce traité de la Mischnâh est, à son origine, une description du service long et compliqué dont le grand-prêtre était chargé au temple pendant le jour de l'expiation. Un rabbin, vivant peu de temps après la destruction du temple, et qui avait encore assisté à la solennité de ce jour, réunit tout ce qu'il avait retenu des détails du rite pour les décrire et les livrer, comme un pieux souvenir, à ses malheureux coreligionnaires. Il se peut qu'avant cette époque déjà il y ait eu des enseignements rédigés, de vrais manuels, pour les grands-prêtres ignorants.

La Mischnâh renferme encore un autre traité purement descriptif qui roule sur l'architecture du temple, la *Masséchèt Middôt*. Le nom du rédacteur primitif de ce traité nous est conservé par la tradition : c'est R. Elazar ben Jacob [2], qui paraît avoir encore vu le frère de sa mère officier comme prêtre au temple [3]. En indiquant les différentes localités du sanctuaire, R. Elazar avoue deux fois « ne plus se rappeler quelle en était la destination [4]. » Par cette franchise, il mérite une confiance plus grande pour tout ce qu'il affirme sans hésitation. R. Iehouda fit entrer dans son grand recueil le traité de Middôt en le modifiant fort peu ; il se procura d'autre part des informations sur les points que R. Elazar ne se rappelait plus [5] ; puis un certain nombre

[1] Qu'on s'imagine un éditeur de Tite-Live qui, au lieu de placer une variante sous le texte, croirait nécessaire de reprendre le fait tout entier avec le changement que lui fournit un autre manuscrit, et l'on aura l'image fidèle d'une page d'histoire arabe écrite par Tabari ou Isaac Ispâhânî.

[2] *Iômâ*, 16 *a*.

[3] Cf. Mischnâh *Middôt*, I, 2.

[4] *Ibid.*, II, 5 ; V, 4.

[5] Les deux fois où ce cas a lieu, c'est Abbâ Saül qui complète les lacunes laissées par R. Elazar b. Jacob. Abbâ Saül était contemporain de R. Tarphôn et de

d'assertions furent contestées par d'autres docteurs, et le dernier rédacteur de la Mischnâh les enregistra.

Dans un traité de cette nature, il n'y avait pas de place pour la casuistique. La description avait en vue le temple construit par Hérode et qui, malgré son peu de durée, passait pour le vrai second temple ; les architectes grecs qui l'avaient élevé ne se sont guère conformés aux mesures souvent fantaisistes données par Ezéchiel dans la vision qui termine le livre de ses prophéties. Ce désaccord offrait un sujet d'interprétation qu'on ne laissa pas échapper, mais d'autres discussions ne pouvaient avoir lieu dans ce traité.

Elles s'introduisirent, au contraire, plus facilement dans le traité de *Kippourim*. Le service du grand-prêtre y était décrit, sans aucun doute, également par un témoin oculaire, peut-être par le même R. Elazar ben Jacob[1], et ne permettait que de légères contestations. Mais, en dehors des abstinences ordonnées pour le jour du Kippour et qui constituaient la portion légale du traité, contenue dans le huitième et dernier chapitre, on soulevait bien d'autres questions dans les Ecoles. L'ordre des diverses parties du service était fixé ; comment devait-on faire si, par inadvertance, le grand-prêtre l'avait interverti ? tout le service devait-il être recommencé ? Deux boucs étaient placés au parvis, l'un destiné à être immolé, l'autre à être envoyé au désert et à y être précipité du haut d'un rocher ; les deux boucs devaient-ils être tout à fait semblables ? qu'est-ce qu'on devait faire, si l'un ou l'autre des deux boucs mourait avant que les cérémonies dont il était l'objet fussent entièrement accomplies ? La dernière rédaction de la Mischnâh contient les opinions contradictoires qui furent émises par les docteurs sur ces divers sujets ; on les a intercalées à l'endroit auquel elles se rapportaient. Notre Mischnâh consacre encore un certain nombre de paragraphes aux différences qui existaient entre les procédés suivis tous les jours et ceux qu'on observait le jour du Kippour pour les services, tels que les sacrifices journaliers qui, au fond, étaient les mêmes. Nous avons laissé de côté tous ces paragraphes, qui se trouvaient peut-être déjà dans une plus ancienne rédaction, parce qu'ils interrompent mal à propos la description du service.

Dans la Masséchèt Kippourim, telle que nous la donnons, nous pensons rétablir le plus ancien *Sêder Abôdâh* du Rituel. Avant la destruction du temple déjà, les communautés juives établies hors de

R. Akiba, et pouvait, par conséquent, avoir eu une connaissance suffisante de ce qui concernait le temple. Voir Lewy, *l. c.*, p. 41.

[1] Voy. cependant *Iômâ*, 14 *b*.

Jérusalem avaient pris l'habitude de réciter les passages de l'Ecriture relatifs aux divers sacrifices, afin de rappeler les solennités de la ville sainte auxquelles il ne leur était pas donné d'assister [1]. Il devait en être ainsi surtout pour la fête la plus grave et la plus sainte qui avait été honorée du titre de *grand sabbat* [2] ; tous les actes que le grand-prêtre accomplissait, les bénédictions qu'il prononçait, les supplications de pardon qu'il adressait au Dieu d'Israël, devaient être exposés devant les fidèles réunis dans les synagogues et les oratoires par ceux qui en connaissaient les règlements et qui peut-être les avaient vu suivre une fois à Jérusalem.

Le vrai nom du traité est bien *Masséchèt Kippourim* (מסכת כפורים) [3]. Il est ainsi nommé dans la recension palestinienne conservée dans la bibliothèque de Cambridge, dont le Dr Lowe prépare une édition. Grâce à la bienveillance de ce savant professeur, nous avons entre les mains la feuille qui contient ce traité, et nous avons pu en profiter pour l'intelligence d'un paragraphe difficile [4]. Le commentaire de Maïmonide sur la Mischnâh, dont la Bodléienne possède un exemplaire précieux, collationné sur un autographe de l'auteur, ne connaît également que le titre de *Kippourim*, et nullement celui de *Iômâ*. Ainsi tombe donc l'étrange exception qui paraissait exister pour ce traité, qui seul avait emprunté son nom à l'araméen. Les Babyloniens qui avaient l'habitude de désigner la fête de l'expiation comme « le grand jour », *Iômâ rabbâ* (יומא רבא), et plus simplement *Iômâ* (יומא), « le jour » par excellence, donnaient ce nom au traité. La lettre de R. Scherirâ renferme l'un et l'autre de ces deux noms. Aucune ancienne autorité, remarquons-le en passant, ne connaît le solécisme de *Iôm Kippour*, dont nous nous servons aujourd'hui, le singulier de *kippourim* étant inusité en hébreu [5].

Dans les pages qui suivent, nous donnons d'abord le texte hébreu, puis la traduction française, accompagnée de notes. Dans notre interprétation du texte nous nous écartons souvent de l'interprétation reçue. Nous ne l'avons jamais fait sans de sérieuses raisons. La tradition a des droits incontestables à notre respect,

[1] Voy. Geiger, *Urschrift*, p. 122 et suiv.
[2] *Lévit.* XVI, 31 ; XXIII, 32.
[3] La *Toseftâ* a le titre de מסכת יום הכפורים.
[4] Voy. ci-dessous, p. 46, n. 14. — Une particularité de la copie palestinienne consiste en ce que, dans les actes accomplis par le grand-prêtre, elle se sert toujours du parfait, tandis que nos textes emploient le participe. — Dans les variantes que nous avons placées dans le texte de la Mischnâh, le manuscrit de Cambridge est désigné par un C.
[5] Voyez J. et H. Derenbourg, *Opuscules*, p. XVII, note.

mais il ne faut pas l'écouter contre les droits supérieurs de la logique et de l'histoire. Pour tout ce qui n'a pas de portée pratique, les docteurs les plus célèbres et les plus orthodoxes de la synagogue ont accordé la plus grande liberté d'exégèse [1].

A la suite de notre version, nous avons placé quelques grandes notes qui se rattachent à notre sujet et qu'on ne lira pas sans intérêt. Nous attachons une assez grande importance à notre étude sur les Chambres ou *Lischchôt* du temple, et serions heureux de recevoir à cet égard les critiques des talmudistes érudits et éclairés. Nous cherchons en toute chose la vérité, sans prétendre avoir l'heureux privilège de toujours la trouver.

A. — TEXTE DE LA MISCHNAH *KIPPOURIM*.

מסכת כפורים

פרק ראשון: א. שבעת ימים קודם יום[2] הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין ומתקינין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע לו פסול ... ב. כל שבעת ימים[3] הוא זורק את הדם ומקטיר את הקטורת ומטיב את הנרות ומקריב את הראש ואת הרגל ... ג. מסרו לו זקנים מזקני בית דין וקורין[4] לפניו בסדר היום ואומרים לו אישי כהן גדול קרא אתה בפיך שמא שכחת או שמא לא למדת[5] ערב יום כפורים[6] שחרית מעמידין אותו בשער מזרח ומעבירין לפניו פרים ואלים[7] וכבשים כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה: ד. כל שבעת הימים לא היו מונעין ממנו מאכל ומשתה ערב יום הכפורים עם השיכה לא היו מניחים אותו לאכול הרבה מפני שהמאכל מביא את השינה: ה. מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו[8] לעליית בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם ואמרו לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין משביעים אנו עליך במי ששכן[9] שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך הוא פורש ובוכה והם פורשין ובוכין: ו. אם היה חכם דורש ואם לאו תלמידי חכמים דורשין לפניו ואם רגיל לקרות קורא ואם לאו קורין לפניו ובמה קורין לפניו באיוב ובעזרא ובדברי הימים זכריה בן קבוטל[10] אומר פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל: ז. בקש להתנמנם פרחי כהונה[11] מכין לפניו באצבע צרדה[12] ואומרים לו אישי כהן גדול עמוד והפג אחת על הרצפה ומעסיקין אותו עד שיגיע זמן השחיטה .....

פרק שלישי: א. אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרואה אומר בורקי[13] מתיה בן שמואל אומר האיר פני כל

[1] Voy. p. e. Maïm. sur *Iômâ*, II, 1. — [2] C. ליום. — [3] C. הימים. — [4] C. קורין. — [5] C. למדתה. — [6] C. הכפורים. — [7] C. אלים. — [8] C. הוליכוהו. — [9] C. ששיכן. — [10] C. קבוטר. — [11] C. לוייה. — [12] C. שרדה. — [13] Voyez ci-dessous, p. 50, n.

המזרח עד שבחברון[1] והוא אומר הן: ב. ..... הורידו כהן גדול לבית הטבילה ..... ד. פרשו סדין של בוץ בינו לבין העם פשט ירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו. הביאו לו את התמיד קרצו ומרק אחר שחיטה על ידו. קבל את הדם וזרקו נכנס להקטיר קטורת של שחר[2] ולהטיב את הנרות ולהקריב את הראש ואת האברים ואת החביתין ואת היין: .... ו. הביאוהו לבית הפרוה ובקדש היתה. פרשו סדין של בוץ בינו לבין העם קדש ידיו ורגליו ופשט .... ירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי לבן לבש וקדש ידיו ורגליו: .... ח. בא לו אצל פרו ופרו[3] היה עומד בין האולם ולמזבח ראשו לדרום ופניו למערב והכהן עומד במזרח ופניו למערב וסומך[4] שתי ידיו ומתודה[5] וכך היה אומר אנא השם וכו' אנא השם[6] כפר וכו' והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד: ט. בא לו למזרח העזרה לצפון המזבח הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו ושם שני שעירים וקלפי היתה שם .....

פרק רביעי: א. טרף בקלפי והעלה שני גורלות אחד כתוב עליו לשם ואחד כתוב עליו לעזאזל הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו אם של שם עלה בימינו הסגן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך ואם של שם עלה בשמאלו ראש בית אב אומר לו אישי כהן גדול הגבה שמאלך. נתנם על שני השעירים ואומר לשם חטאת .... והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד: ב קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו[7] כנגד בית שלוחו ולנשחט כנגד בית שחיטתו. בא לו אצל פרו שניה וסמך שתי ידיו עליו ומתודה[8] וכו' והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד: ג. שחטו וקבל במזרק את דמו ונותנו[9] למי שהוא ממרס[10] בו על הרובד הרביעי שבהיכל כדי שלא יקרש[11] נטל מחתה[12] ועלה לראש המזבח ופנה גחלים אילך ואילך וחותה[13] מן המערוכלות הפנימיות וירד והיניחה על הרובד הרביעי[14] שבעזרה .....

פרק חמישי: א. הוציאו לו את הכף ואת המחתה וחפן[15] מלא הפניו ונתן לתוך הכף הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו וכך היתה מדתה. נטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו היה מהלך בהיכל עד שמגיע[16] לבין שתי הפרוכת[17] המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהם אמה ... החיצונה היתה[18] פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון. מהלך ביניהם עד שמגיע לצפון הגיע לצפון הופך[19] פניו לדרום מהלך לשמאלו עם הפרוכת[20] עד שהוא מגיע לארון הגיע לארון[21] נותן[22] את המחתה בין שני הבדים צבר את הקטורת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כלו עשן[23]. יצא ובא לו בדרך בית כניסתו ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון .....

[1] C. שהוא בח'. — [2] C. את הקטורת. — [3] C. ופר. — [4] C. וסמך. — [5] C. והתודה. — [6] C. בשם. — [7] C. העמידו. — [8] C. והתודה; il y a aussi בשם avant כפר, comme III, § 8. — [9] C. נתנו. — [10] C. ממרס. — [11] C. יקדש; c'est une faute. — [12] C. את המחתה. — [13] C. וחתה וירד. Tout ce qui se lit depuis ועלה jusqu'ici a été passé par le copiste. — [14] Manque dans C. et doit être biffé dans notre texte. — [15] C. חפן. — [16] C. שהוא מגיע. — [17] C. הפרכות. — [18] C. manque. — [19] C. הפך. — [20] C. הפרכות. — [21] Les deux mots ont été passés par le copiste. — [22] C. נתן. — [23] C. ונת' הבית עשן.

ב. משנטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים[1] ושתיה היתה נקראת גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן: ג נטל את הדם ממי שהיה[2] ממרס בו נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד והזה ממנו אחת למעלה[3] ושבע למטה ולא היה מתכון להזות לא למעלה ולא למטה אלא כמצליף. וכך היה מונה אחת אחת ואחת וכו' יצא והניחו על כן הזהב שבהיכל: ד. הביאו לו את השעיר שחטו וקבל במזרק את דמו נכנס וכו' יצא והניחו על כן השני שהיה בהיכל... נטל דם הפר והניח דם השעיר והזה ממנו על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ אחת למעלה ושבע למטה וכו' וכך היה מונה וכו'. נטל דם השעיר והניח דם הפר והזה ממנו על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ אחת למעלה וכו'. ערבה דם הפר לתוך דם השעיר ונתן את המלא בריקן[4]: ה. ויצא אל המזבח אשר לפני ה'[5] זה מזבח הזהב[6] התחיל מחטא ויורד. מהיכן הוא מתחיל. מקרן מזרחית צפונית. צפונית מערבית. מערבית דרומית. דרומית מזרחית. מקום שהוא מתחיל בחטאת על מזבח החיצון משם הידה גומר על מזבח הפנימי:.... ו. הזה על טהרו של מזבח שבע פעמים ושירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון ושל מזבח החיצון היה שופך על יסוד דרומי. אלו ואלו מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון:.....

פרק ששי:..... ב. בא לו אצל שעיר המשתלח וסומך שתי ידיו עליו ומתודה[7] וכך היה אומר אנא השם חטאו עוו פשעו וכו' אנא בשם כפר נא וכו'. והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים[8] שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו[9] כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד: ג מסרו למי שהיה מוליכו.... ד ... מיקרוי[10] ירושלים היו מלווין אותו עד הסוכה הראשונה. עשר סוכות מירושלים עד צוק תשעים ריס. שבעה ומחצה לכל מיל: ה על כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מזון והרי מים ומלווין אותו מסוכה לסוכה חוץ מן האחרונה שבהן[11] שאינו מגיע עמו לצוק אלא עומד מרחוק ורואה את מעשיו: ו. מה היה עושה. חולק לשון של זהורית חציו קשר בסלע וחציו קשר בין שתי קרניו ודחפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד. ולא היה מגיע עד לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים. בא וישב לו תחת סוכה אחרונה עד שתחשך: ז. בא לו אצל פר ושעיר הנשרפין קרעו והוציא את אימוריהן. נתנם במגיס והקטירן על גבי המזבח קלין במקלעות[12] והוציאן לבית השריפה...: ח. אמרו לו לכהן גדול הגיע שעיר למדבר. ומניין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר. דורכיות[13] היו עושין ומניפין בסודרין ויודעין שהגיע שעיר למדבר:.....

פרק שביעי:... א בא לו כהן גדול לקרות אם רצה[14] לקרות בבגדי כהונה קורא ואם לאו קורא באצטלית לבן משלו. חזן הכנסת נוטל

[1] C. הנ' הר'. — [2] C. שהוא. — [3] C. למעלן. — [4] C. בתוך הריקם. — [5] C. ajoute וכפר עליו. — [6] Le paragraphe finit seulement ici dans C. — [7] C. וההודה. — [8] C. בזמן ששומעים את. — [9] C. manque. — [10] יקרו. — [11] C. האחרון שבהם. — [12] I. et C. במקלות. — [13] C. דדכאות; d'accord avec la leçon de l'Aruch. Les mss. et la mischnâh du Jeruschalmi ont דיתכאות, ou דידכיות. Sur le sens du mot, voy. Geiger, *Zeitschrift f. Wissensch. u. Leb.*, IV (1866) p. 119. — [14] C. רוצה.

ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן
גדול וכהן גדול עומד ומקבל וקורא[1] עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור
וגולל ספר תורה ומניחו[2] בחיקו ואומר יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב
כאן[3] ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ומברך עליה שמנה
ברכות על התורה ועל העבודה ועל ההודאה[4] ועל מחילת העון ועל
המקדש ועל ישראל ועל ירושלים[5] ועל הכהנים ושאר התפלה[6]: ....
ג אם בבגדי בוץ קורא[7] קדש ידיו ורגליו פשט ירד וטבל עלה ונסתפג
הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו ויצא ועשה את אילו ואת איל
העם ואת שבעת כבשים תמימים בני שנה[8] [עם תמיד של בין הערבים] ...
ד קדש ידיו ורגליו ופשט וירד וטבל ועלה ונסתפג הביאו לו בגדי לבן
ולבש וקדש ידיו ורגליו נכנס להוציא את הכף ואת המחתה. קדש ידיו
ורגליו ופשט וירד וטבל ועלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש
ידיו ורגליו ונכנס להקטיר[9] קטורת של בין הערבים ולהטיב[10] את הנרות
וקדש ידיו ורגליו ופשט. הביאו לו בגדי עצמו ולבש ומלוין אותו עד ביתו.
ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה[11] שיצא בשלום מן הקדש[12] .....

B. — TRADUCTION.

Chap. I, § 1. Sept jours avant le jour de l'expiation on éloigne le grand-prêtre de sa maison et on le met dans la cellule des *Parhedrin*[13]; on tient en réserve un autre prêtre qui puisse le remplacer, de peur qu'il ne lui arrive un cas d'incapacité[14]... § 2. Pendant ces sept jours, il fait les aspersions du sang, fait fumer l'encens, arrange les lumières et offre la tête et les pieds de derrière[15]... § 3. On met à sa disposition des Anciens, pris parmi les anciens du tribunal[16], qui lui lisent la péricope du jour[17], et lui disent : Monsieur le grand-prêtre, lis toi-même à haute voix, peut-être as-tu oublié, ou bien n'as-tu

[1] Manque dans certaines copies. — [2] C. את התורה ומניחה. — [3] C. manque. — [4] C. ההודיה. — [5] C. manque. — [6] C. ועל שאר התפלה. — [7] C. יקרא. — [8] C. mnaque ב׳ ש׳. — [9] C. והטיב. — [10] C. והקטיר. — [11] C. manque. — — [12] מן הק׳ manquent dans C.

[13] Voir note I.

[14] Ici suit une addition de R. Iehouda qui suppose qu'on avait poussé la précaution plus loin, en lui réservant aussi une épouse pour le cas où la sienne mourrait dans l'intervalle. La prière du grand-prêtre suppose qu'il puisse demander pardon pour lui, sa femme et sa famille ; c'est ce qu'on entend par les mots « ma maison » ; voy. ci-dessous, ch. III, § 8.

[15] Le paragraphe se termine par une observation explicative.

[16] Le mot *bêt-dîn*, que nous traduisons ainsi, est l'équivalent du nom plus connu de *sanhédrin*. Cependant ce dernier terme ne se trouve guère, que nous sachions, dans la Mischnâh que dans le traité même qui porte ce nom et à la fin de *Mîddot*. Il est expliqué par בית דין הגדול, « le grand tribunal ». Ici il s'agit des délégués des *Anciens* (זקנים) du Sanhédrin, dans lequel, ce semble, étaient également pris les Anciens du sacerdoce. A l'époque où notre traité fut rédigé, le Sanhédrin, ou le Sénat, renfermait tous les éléments vitaux de la nation.

[17] C'est-à-dire, les chapitres de l'Ecriture, donnés plus bas, chap. VII, § 1.

jamais appris[1]. La veille du jour de l'expiation, au matin, on place devant lui, à la porte orientale, des taureaux, des béliers et des brebis pour qu'il puisse les connaître et s'habituer au service. § 4. Pendant tous ces sept jours, on ne lui refuse ni à manger ni à boire; mais, vers le soir du jour de l'expiation, lorsque le soleil va se coucher, on ne lui permet pas de manger beaucoup, parce que la nourriture amène le sommeil. § 5. Les anciens du tribunal le remettent ensuite aux anciens du sacerdoce, qui le font monter dans la chambre de la famille Abtinas[2]. Avant de le quitter et de s'en aller, ils l'adjurent en ces termes : Monsieur le grand-prêtre, nous sommes les délégués du tribunal, et toi, tu es à la fois notre délégué et celui du tribunal. Nous te conjurons par celui qui fait résider son nom dans ce temple, de ne rien changer à ce que nous t'avons enseigné. Le grand-prêtre se détourne en pleurant, et les anciens en font autant[3]. § 6. S'il est instruit, il explique la loi ; s'il ne l'est pas, les docteurs[4] l'expliquent devant lui. Est-il habitué à lire dans l'Écriture, il lit, sinon on lit devant lui. Qu'est-ce qu'on lit? Job, Ezra ou les Chroniques. Zacharia fils de Kaboutal raconte que souvent il lui lisait dans le livre de Daniel[5]. § 7. S'il veut s'endormir, les jeunes prêtres font du bruit avec leur médium[6] et lui disent :

[1] Depuis la mort de Jean Hyrcan, et surtout l'avènement d'Hérode, il n'était pas superflu de se garantir contre l'ignorance des grands-prêtres.

[2] Cette famille avait le secret de la préparation fort compliquée des encens. Le grand-prêtre devait apprendre chez elle la manière de prendre la poignée d'encens pour le service du jour ; voy. chap. v, § 1. — Nous pensons que l'adjuration était également faite par les anciens du tribunal qui l'avaient instruit et lui avaient enseigné les devoirs qu'il avait à remplir. Comme il s'agissait avant tout de l'ordre à suivre pour l'encens, qui était jeté dans le brasier, et au sujet duquel les Pharisiens étaient en désaccord avec les Sadducéens, les prêtres qui appartenaient en grande partie à cette dernière secte étaient peu propres à instruire le grand-prêtre sur ce sujet. Voy. *Essai*, p. 136.

[3] Le grand-prêtre d'avoir été soupçonné, et les anciens d'avoir exprimé le soupçon.

[4] Ces docteurs ne sont probablement plus les Anciens du tribunal, ni ceux du sacerdoce. Ce sont plutôt de jeunes docteurs, qui étaient chargés de ces lectures.

[5] Voy. mon *Essai*, p. 129. — Sur Daniel, voy. note II.

[6] Voici ce qu'on lit dans le *Mourschid* de Tanhoum, s. v. צרד : « *Sarad.* » — Le *serîd* de l'offrande de farine est la partie grosse qui est séparée de la farine, comme le rebut et la semoule; toute chose grosse, quelle qu'elle soit, s'appelle *serîd* ou *seroud*. D'autres disent que l'offrande de farine, tant qu'elle n'est pas humectée par l'huile et est encore sèche, est nommée *serîd*. Ainsi dans la Mischnâh (*Edouyôt*, I, 8) : « Schammai dit : on les mange *serîd* ». Maïmonide explique que les vesces ne sont ni humectées ni trempées, pour qu'elles ne soient pas propres à contracter l'impureté ; on les hache et on les donne en nourriture au bétail à l'état sec, de façon à ce qu'elles ne deviennent pas impures, lorsqu'un objet susceptible d'impureté les touche. La grosse mouture ou le blé mal pilé porte aussi le nom de *sarâd*, parce qu'elle ressemble à la grosse farine dont on parle à l'occasion des offrandes. — *Esba seredâ* (*Iômâ*, I, 6) désigne le doigt du milieu qui, frappé contre le pouce, produit des accords agréables et excitants. Le mot est encore employé dans le passage suivant (*Rosch Haschânâh*, 27 *b*) : « Tous les sons du *schôfâr* sont permis d'après la loi, que le son soit *daq* ou *saroud* », c. à d. gros et fort; ce qui est l'opposé de *daq*, qui désigne un son mince et aigu ; comme nous venons de le dire, *serîd* et *seroud* ont le sens de gros. Peut-être le médium est-il appelé *serêdâh*, parce qu'il est, avec le pouce, le plus gros doigt. »

Monsieur le grand-prêtre, lève-toi et rafraîchis-toi un peu sur le dallage de marbre. On l'occupe ainsi jusqu'au moment où l'immolation commence. § 8. Les autres jours, on enlève les cendres de l'autel avec le chant du coq ou bien peu de temps avant ou après; le jour de l'expiation, on les enlève depuis minuit; pendant les trois fêtes, dès la première veillée; et le coq n'avait pas encore chanté que le parvis était rempli d'Israélites [1].

Chap. III. § 1. L'ordonnateur [2] dit aux prêtres : allez voir si le moment de l'immolation est arrivé. Dès qu'il est arrivé, celui qui la voit dit : Il y a une lueur [3]. Matatia ben Samuel disait : Tout l'est, est éclairé. — Jusqu'à Hébron ? — L'autre répond : Oui..... § 2. On fait descendre le grand-prêtre à la chambre des bains... [4]. § 3... En ce jour le grand-prêtre est obligé de faire cinq ablutions et dix sanctifications, qui toutes ont lieu dans le sanctuaire au-dessus du *bêt happarwah*, excepté ce premier bain. § 4. Une toile de byssus est tendue entre lui et le peuple; il ôte ses vêtements,

[1] On peut se demander si le § 8 n'est pas une observation postérieure, comme le sont tous les paragraphes qui citent les différences existant entre le Kippour et les autres jours. Tout le chap. II se relit dans le traité de Tâmid et ne contient rien de particulier au service du Kippour. Il en est de même pour le chap. III, § 1, et pour la majeure partie des § 2 et § 3.

[2] Littéralement « le préposé » ; le *memounnâh* a la mission d'un maître de cérémonie, qui veille sur l'ordre des services. Raschi l'identifie avec le *segan*, ou le vicaire, ce que nous ne pensons pas. Le *Segan* avait une situation très élevée.

[3] La Mischnâh de Babylone porte ברקאי, celle de Jérusalem בורקי, mot qui est ponctué dans le ms. du commentaire de Maïmonide *bourqê*. C'est évidemment un nom dérivé de la racine *bâraq* « briller, scintiller ». Aussi le Bablî cite (38 *b*) une baraitâ, où la proposition est complétée par le verbe ברק ou עלה (cf. עלה השחר, contre Raschi). Si on compare שבתאי, qui désigne Saturne, ברקאי pourrait bien signifier Vénus, ou l'étoile du matin, qui, par son scintillement, mérite bien ce nom, et qui précède les lueurs de l'aurore. (Cf. le Ierouschalmî et J. Lévy, s. v. מנהרא). Le Bablî (*ibid.*) est très perplexe sur la manière de couper notre Mischnâh, et donne des opinions différentes sur les mots prononcés par celui qui fait la garde, et ceux qui attendent dans le parvis. Nous avons suivi l'explication de Maïmonide, que nous donnons en arabe : כאן להם מכאן מרתפע פי אלמקדש יטלע עליה אלמתטלע פאדא ראי אלמשרק יתגיר יקול להם בורקי מענאה בדי למעאן אלצי פיקולין לה אלדין אספל פי אלעזרה עד שהוא בחברון יענון אוצל אלציא פי ראי עיניך אלי חברון פיקול להם נעם וחיניד יתקדמון ללדבח וממא יגב אן תעלמה אן אלחד אלדי דכר מתיא בן שמואל פי קולה האיר פני המזרח בעד אלחד אלדי דכר תנא קמא והלכה כמתיה בן שמואל. « Il y avait au temple une place élevée où le gardien observait, et dès qu'il voyait à l'est des changements, il disait *bourqê*, c'est-à-dire on aperçoit l'apparition d'une lueur. Ceux qui étaient en bas dans le parvis lui disaient : Cette lueur va-t-elle, à en croire tes yeux, jusqu'à Hébrôn ? et l'autre répondait : Oui. Aussitôt les prêtres faisaient le sacrifice. Il est bon de savoir que le terme fixé par Mathia b. Samuel est plus reculé que celui que donne le premier Tanna. On s'arrête à l'opinion de Mathia. » Tanhoum, s. v. ברק, paraît avoir eu une leçon différente dans notre Mischnâh. On y lit : הממונה אומר להם בורקי יעני אנה יסאלהם אן כאן טהר למיע אלציא ובריקה ואלמעני הל אצא אלצבח « Le préposé leur dit : *bourqî*, c'est-à-dire, il leur demande si une lueur de clarté est apparue, en d'autres termes : le matin commence-t-il à poindre ? »

[4] Voy. note I.

entre pour faire son ablution[1], sort, s'essuie, s'habille des vêtements dorés qu'on lui apporte et se sanctifie les mains et les pieds. On lui amène la brebis du sacrifice journalier qu'il entame, tandis qu'un autre achève la jugulation à sa place[2], puis il reçoit le sang qu'il asperge, il entre pour offrir l'encens du matin, arrange les lumières, sacrifie la tête, les membres et la farine frite dans la poële et fait la libation du vin...[3]. § 6. On conduit ensuite le grand-prêtre au-dessus du *bêt happarwah* qui se trouve dans le sanctuaire, et, la toile de byssus de nouveau étendue entre lui et le peuple, il se sanctifie les mains et les pieds, se déshabille[4], descend faire une ablution, remonte, s'essuie, met le vêtement blanc qu'on lui a apporté et se sanctifie de nouveau les mains et les pieds...[5]. § 8. Il se rend auprès de son taureau qui est placé entre le portique et l'autel, la tête tournée vers le sud et la face vers l'ouest, tandis que le prêtre se tient à l'est, la face dirigée vers l'ouest ; il pose ensuite les deux mains sur le taureau en prononçant la confession suivante : De grâce ô Dieu[6] ! j'ai péché, failli et transgressé tes lois, moi ainsi que ma maison ! De grâce, ô Dieu, pardonne donc les péchés, les fautes et les transgressions que j'ai commises envers toi, moi ainsi que ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse ton serviteur : Car en ce jour il vous pardonnera, afin de vous purifier de tous vos péchés ; devant Dieu vous paraîtrez purs. Eux (les prêtres et le peuple) répondent : « Béni soit le nom de sa glorieuse royauté à tout jamais[7]. » § 9. Le grand-prêtre va de là à l'est du parvis, au nord de l'autel, ayant le vicaire à sa droite et le chef de la famille sacerdotale qui est

[1] Les mots ירד et עלה ne sont employés ici et plus loin que dans le sens d'entrer dans le bain, et d'en sortir, puisque toutes les ablutions suivantes se faisaient au premier étage. Voy. plus loin, p. 62.

[2] Ici seulement קרצו, au lieu de שחטו. Le mot semble indiquer une légère incision, de même que קרצותא (hébr. שחר), employé pour la matinée, désigne la première lueur qui *rompt* l'obscurité de la nuit. Les docteurs préoccupés des exigences rituelles de la *Schehîtâh*, expliquent le mot autrement. — מרק « achever, compléter » est devenu dans le néohébreu l'équivalent de גמר.

[3] Le § 5 s'occupe d'une différence dans les procédés employés pour le *tâmid* du matin et celui du soir, puis du soin qu'on avait d'attiédir l'eau des ablutions pour les prêtres vieux ou débiles. — Allait-il, après avoir fait le sacrifice du *tâmid*, dans la *cellule en pierres de taille*, y faire les prières mentionnées m. *Tamid*, v, 1 ? Voir note IV.

[4] Nous avons retranché l'opinion de R. Méïr, qui intervertit ces deux actes. Si le fond du traité est la Mischnâh de R. Akiba, le rédacteur a puisé ce renseignement dans celle de R. Méïr.

[5] Le § 7 donne la valeur des étoffes dont le prêtre se servait ; c'étaient des étoffes venant de Peluse en Egypte ou de l'Inde. Le trésor du temple allouait pour cette dépense une somme fixe qu'il ne dépassait pas : le surplus était supporté par le grand-prêtre, dont le luxe allait croissant dans le dernier siècle.

[6] Voy. note III.

[7] La doxologie que nous fournit l'Ecriture est simplement : ברוך שם כבודו לעולם (*Ps.* LXXII, 19) ; כבודו a été amplifié en כבוד מלכותו (cf. *ibid.*, CXLV, 11) et לעולם en ל׳ ועד (*ib.* 2 et *passim*). Après le premier verset du *Schema*, les Karaïtes remplacent cette phrase par : אחד אלהינו גדול וכו׳.

de service à sa gauche, et à cet endroit se trouvent deux boucs et une urne avec deux lots[1]...

Chap. IV. § 1. Il mêle les deux lots dans l'urne[2] et les retire avec ses deux mains, l'un portant les mots : à Dieu, et l'autre l'inscription : à Asasel. Le vicaire est toujours à sa droite et le chef de la famille sacerdotale à sa gauche. Si le lot portant les mots : à Dieu, a été retiré par sa main droite, le vicaire lui dit : Monsieur le grand-prêtre, lève ta main droite ; si ce lot se trouve dans sa main gauche, c'est le chef de la famille sacerdotale qui lui dit : Monsieur le grand-prêtre, lève ta main gauche. Le grand-prêtre place ensuite les lots sur les deux boucs en prononçant les mots : Sacrifice expiatoire en l'honneur de Dieu[3]... Eux (les prêtres et le peuple) répondent aussitôt : « Loué soit le nom de sa royauté glorieuse à tout jamais[4] ». § 2. Il attache une bandelette de pourpre à la tête du bouc émissaire et le place en face de l'endroit d'où il doit être envoyé ; le bouc qui doit être immolé est placé au lieu où il doit être égorgé[5], et le grand-

[1] Les observations relatives à la manière dont cette urne et d'autres objets du temple étaient confectionnées, mentionnées également ici, n'ont rien à faire avec l'ordre du service pour le Kippour. Le chapitre IV se rattache à l'endroit où nous avons fini le paragraphe. La suppression de l'article avant גורלות (chap. IV, § 1) n'a rien de surprenant, il est très souvent omis dans notre traité; voy., par exemple, ci-dessous, VI, 6, où il faudrait הסוכה האחרונה ; *ib.*, 8, שעיר pour השעיר. — Sur le סגן et le ראש בית אב, voy. ci-dessous chap. VII, § 1.

[2] La vraie explication de טרף בקלפי est donnée par Tanhoum, qui dit : טרף בקלפי כלומר הפיסות אינו אלקרינ פי אלחק « *taraf begilpi*, il mêle les jetons, c'est-à-dire les sorts dans l'urne. » C'est ainsi que le b. *Iômâ*, 39 *a* paraît avoir compris ces deux mots, en ajoutant : כי הוכי דלא ניכורין לישקול « afin qu'il ne puisse pas prendre les sorts avec intention. » De cette manière טרף a pour régime ש' ג', et conserve le sens qu'il a souvent dans le néohébreu.

[3] R. Ismael soutient que le grand-prêtre dit seulement : à Dieu.

[4] Dans le Rituel de R. Amram Gâôn, on a marqué à cet endroit de l'*Ordre du service* le mot : והכהנים. Voy. *Tosefta*, II, 2.

[5] Notre traduction est en désaccord avec l'explication de R. Obadia de Bertinora, d'après lequel il faudrait : (et une autre bandelette de pourpre) est attachée à l'endroit où il doit être égorgé (c'est-à-dire, au cou) du bouc destiné au sacrifice. La *guemârâ*, qui soulève la question si לנשחט est le régime de קשר ou de העמיד, la laisse indécise (*Iômâ*, 41 *b*). Maïmonide (*Hilchôt abôdat-iôm-haqqippourim*, chap. III, § 4, et chap. IV) reproduit les mots de la Mischnâh, avec l'intention évidente de ne pas prendre parti entre les deux opinions, puisqu'il s'abstient également dans son commentaire sur la Mischnâh. R. Joseph Carô s'en étonne ; mais il devrait mieux connaître la prudence de l'auteur qu'il commente. Le doute sur le sens du passage ne provient que du *lamed*, qui indique cependant assez souvent le régime direct dans les derniers livres de l'Ecriture (cf. *Rikmah*, p. 15). Iôsê b. Iôsê (*Kôbes*, p. 8, l. 12) et Saadia (*ib.*, 15) l'ont entendu comme nous, et les deux כנגד בית dépendent certainement du même verbe. Nous citons encore, de la deuxième Abôdâh, donnée dans le Rituel de R. Saadia (Bodl. n° 1096 du cat. Neubauer) pour la plus répandue (לגמיע עלמא ישראל), le morceau suivant : בשעיר עזאזל לשון זהוריות יקשור ויעמידנו כנגד בית שלוחו: את שעיר שהוא שֶׁלַּשֵּׁם יעמידנו כנגד בית שחיטות. Remarquez en outre que cette description du service affecte de suivre les expressions de la Mischnâh, et que les mots יעמידנו qu'il répète, équivalent bien à une décision dans le sens de אהעמדה קאי. Dans le Rituel de R. Amram, II, 49, elle est attribuée à Iôsê b. Iôsê ; mais voy. ci-dessous, p. 77.

prêtre retourne une deuxième fois vers son taureau, pose les deux mains sur lui en faisant la confession suivante : « De grâce, ô Dieu, etc., moi ainsi que ma famille et les Ahronides, ta tribu sainte. De grâce, ô Dieu, pardonne donc, etc., moi ainsi que ma maison et les Ahronides, ta tribu sainte, comme il est écrit, etc. Eux (les prêtres et le peuple) etc.[1]. § 3. Après avoir immolé ce taureau, il reçoit le sang dans un vase qu'il remet à une personne qui se tient sur le quatrième gradin spacieux du saint[2], et qui doit remuer le sang pour qu'il ne se caille pas[3]. Le grand-prêtre prend le brasier[4], monte à l'autel, ôte les charbons des deux côtés et enlève avec une pelle les charbons embrasés du fond, puis il descend et place le brasier sur la quatrième rangée du pavage du parvis...[5].

Chap. v. § 1. On lui apporte la cuillère et le vase aux encens d'où il prend deux poignées pleines pour les mettre dans la cuillère ; la quantité était plus ou moins grande selon la capacité des mains du grand-prêtre. Il prend le brasier de sa main droite et la cuillère de sa main gauche, et s'avance dans le saint jusqu'à ce qu'il arrive entre les deux rideaux qui séparent de l'espace d'une coudée le saint du saint des saints[6], le rideau extérieur étant accroché vers le côté sud et le rideau intérieur vers le côté nord. Il marche entre ces deux rideaux vers le nord, puis il tourne la face vers le sud, avance à gauche, longeant le rideau jusqu'à ce qu'il arrive à l'arche sainte ; il place ensuite la cassolette entre les deux barres et verse l'encens sur les charbons, de manière que la fumée se répande dans tout le temple. Il se retire ensuite par le même chemin qu'il est venu et fait une courte prière à l'extérieur du saint des saints...[7].

[1] Voy. chap. III, § 8.

[2] Parmi les douze marches qui conduisaient du parvis des prêtres au sanctuaire, la quatrième marche et la septième avaient une profondeur de trois coudées et formaient un palier, tandis que les marches ordinaires n'avaient qu'une coudée de profondeur. Le gradin profond revêtu d'un pavage (רצפה) était appelé *rôbad* (m. *Middôt*, chap. III, § 6). Ce mot tire son origine de la racine hébraïque רבד. — Dans la cellule, surnommée *hammôqed* « du chauffage », il y avait plusieurs gradins spacieux, où les anciens prêtres de service s'étendaient et dormaient la nuit (*Tâmid*, I, 1 ; *Middôt*, I, 8). Voy. du reste plus loin, p. 64-65.

[3] Tanhoum, s. v. מרס : הו מתל אלערבי מרס פי אלדם כילא יגמד « c'est comme la racine *marras* en arabe, qui se dit de celui qui agite de sa main le sang pour qu'il ne se caille pas. »

[4] Plus bas, v, 1, le mot מחתה signifie le vase aux encens. — Les auteurs des plus anciens *Sêder Abôdah* préviennent cette ambiguïté ; Iôsê b. Iôsê et Saadia conservent מחתה pour le brasier, mais pour le vase aux encens, le premier met וכלי בית צבירת דקת הדק « le vase dans lequel on a versé le plus fin encens » (*Kôbês*, p. 8, l. 18 ; cf. M. *Iômâ*, IV, 4) ; le second l'appelle מגרס « cuvette » (*Kôbês*, p. 15, l. 22 ; cf. *ibid.*, 115, l. 18).

[5] Les trois derniers paragraphes de ce chapitre s'occupent des différences qui existent entre le Kippour et les autres jours, sous le rapport du service et des ustensiles.

[6] R. Iôsê affirme qu'il n'y avait qu'un rideau. Cf. p. 54, note 3.

[7] « Plus long, ce retard aurait pu effrayer les Israélites. » Comme l'accès du saint des saints était interdit toute l'année même au grand prêtre « pour qu'il ne mourût pas » (*Lév.* XVI, 2), le peuple regardait avec une certaine épouvante le pontife s'avancer au delà du rideau.

§ 2. L'arche sainte ayant été enlevée, il se trouvait à sa place une pierre, qui y existait depuis le temps des premiers prophètes et qui portait le nom de *schetîyâh*. C'est sur cette pierre que le grand-prêtre déposait le brasier[1]. § 3. A ce moment, il prend le sang des mains de celui qui l'a remué et revient à la place où il s'était trouvé ; là il fait une aspersion vers le haut et sept aspersions vers le bas. Ces aspersions ne sont pas exactement dirigées vers le haut ou le bas, mais le grand-prêtre s'y prend comme quelqu'un qui commence à infliger à un coupable les coups de courroie prescrits[2]. Pendant l'aspersion il compte ainsi : Une, une et une, une et deux, une et trois, une et quatre, une et cinq, une et six, une et sept. Il sort du saint des saints et place le sang sur la base d'or qui se trouvait au saint. § 4. On lui amène le bouc qu'il immole et dont il reçoit le sang dans un vase ; puis il retourne et se tient de nouveau à l'ancienne place, pour faire les aspersions, une vers le haut et sept vers le bas, en s'y prenant et en comptant comme la première fois. Il sort encore et place le sang sur une seconde base qui se trouve au saint. Il reprend le sang du taureau et laisse celui du bouc ; il fait avec le premier des aspersions sur le côté extérieur du rideau[3] qui est en face de l'arche, une aspersion vers le haut et sept autres vers le bas, en agissant et en comptant comme les deux fois précédentes. Il prend le sang du bouc et laisse celui du taureau ; il fait avec ce sang les mêmes aspersions et aux mêmes endroits qu'avec le sang du taureau. Le grand-prêtre verse ensuite le sang du taureau dans celui du bouc et reverse le contenu du vase plein dans le vase vide. § 5. « Il sort et se rend à l'autel qui est devant Dieu[4] », c'est-à-dire à l'autel d'or[5], pour en commencer la purification de haut en bas. Il en purifie d'abord l'angle nord-est, puis l'angle nord-ouest, ensuite l'angle sud-ouest, et enfin, l'angle sud-est. A l'endroit où il a commencé pour la purification de l'autel extérieur, il la termine à l'autel intérieur... § 6. Il fait sept aspersions sur la partie vide[6] de l'autel et verse le reste du sang dans le fond ouest de l'autel extérieur ; le sang qui n'a pas été employé pour les aspersions de l'autel

[1] Le § 2 fait voir que tout ce qui est raconté de l'arche et des barres était purement idéal dans la description du service, puisque, depuis la destruction du premier temple, l'arche qui renfermait les tables de la loi ainsi que les barres avec lesquelles on la portait avaient disparu. Nous donnons plus loin, note VI, un passage curieux de Saadia relatif aux § 1 et 2 de ce chapitre.

[2] Sur כמצליף, voy. J. Lévy, *Targum-Wörterbuch*, II, p. 328 *b*.

[3] R. Iôse raconte avoir vu après la destruction du temple, parmi les objets apportés à Rome, le rideau où se voyaient les gouttes de sang provenant de cette aspersion. Toseftâ *Iômâ*, III, fin.

[4] *Lévit.*, XVI, 18.

[5] On appelle ainsi l'autel sur lequel on brûle l'encens, et qui est situé dans l'intérieur du saint ou du *hêchal*.

[6] Le mot *tôhar* (טהר) désigne la place vide, débarrassée de l'autel ; on dit également טהרו של שלחן (*Menâhôt*, 97 *a* ; Toseftâ, *ibid.*, XI, 16), pour la surface vide de la table sur laquelle on plaçait les pains de proposition.

extérieur est versé dans le fond sud. L'un et l'autre se mêlent dans le canal qui les conduit dans le Cédron [1]...

Chap. VI. § 2. Le grand-prêtre se rend de là auprès du bouc émissaire et pose les deux mains sur lui en récitant la confession suivante : De grâce, ô Dieu, ton peuple Israël a péché, failli et transgressé. De grâce, ô Dieu, pardonne les péchés, les fautes et les transgressions que ton peuple Israël a commis devant toi, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur : « Car en ce jour il vous pardonnera, afin de vous purifier de tous vos péchés, devant l'Eternel vous paraîtrez purs. » Les prêtres et le peuple, debout devant le parvis, en entendant le nom distinct sortir de la bouche du grand-prêtre, s'agenouillent, se prosternent et tombent sur leur face en disant : « Béni soit le nom de sa glorieuse royauté à tout jamais. » § 3. Le bouc est remis à la personne qui doit le conduire au désert; des hommes considérables de Jérusalem l'accompagnent jusqu'à la première tente, car il y a dix tentes depuis Jérusalem jusqu'au précipice, sur une distance de quatre-vingt-dix *ris*, dont sept et demi font un mille... § 6. Arrivé au précipice, le conducteur du bouc divise la bandelette de pourpre en deux ; il en attache une moitié au rocher et fixe l'autre aux cornes de l'animal, puis il le pousse en arrière de manière qu'il tombe et roule dans l'abîme. D'ordinaire, l'animal a les membres rompus avant qu'il n'arrive à la moitié de la montagne. Le conducteur revient se reposer sous la dernière tente jusqu'à la nuit... § 7. Le grand-prêtre, de son côté, retourne auprès du taureau et du bouc qui doivent être brûlés; il les ouvre, en retire les morceaux gras qui doivent être immolés, les place dans une écuelle et les laisse se consumer sur l'autel. Les animaux eux-mêmes sont placés en forme de tissu et transportés hors du temple pour être brûlés [2].

[1] Voyez plus bas, p. 62-63.

[2] Depuis קרעין jusqu'à המזבח, les expressions sont les mêmes que m. *Pesâhim*, v, 10. — Quant à קלעין, voici l'explication de Tanh. s. v. קלע : קרל פי אלתצאק אללחם באלגלד קלעין במקלעות והוציאן לבית השרפה שרח אלמשנה אן ירפע קטע אללחם בגלדהא דון אלסלך לקול אלנץ את עורו ואת בשרו « On veut dire par *qelâ'ân bemiqlâ'ôt*, que la chair reste attachée à la peau. Dans le commentaire de la Mischnâh, Maïmonide dit que cette phrase signifie qu'on enlève les morceaux de viande avec la peau et que la bête n'est pas dépouillée, car le texte de l'Ecriture prescrit pour le sacrifice d'expiation de brûler « la peau et la chair » de la bête (*Lév.*, VIII, 17). Cf. Maïmonide, *Hilchôt Ma'asê haqqorbanôt*, chap. v, § 18. — Les termes en sont empruntés à I *Rois*, VI, 32, sans avoir le même sens. Mais, bien que le fait de l'interdiction du dépouillement soit exact, ni Tanhoum, ni Maïmonide n'expliquent les mots employés par la Mischnâh. R. Iôhanân (*Iômâ*, 67 *b*) en donne le vrai sens, en disant כמין קליעה « il en fait comme un tissu », c'est-à-dire, d'après Raschi, quatre personnes se mettent deux à deux, portant sur leurs épaules deux perches sur lesquelles le taureau et le bouc sont placés ; si les perches figurent la trame, les deux victimes représentent la chaîne. Voir aussi *Dikdouké Sôferim*, sur *Iômâ*, p. 191, note 1. — Si l'on lit במקלות, les perches se trouveraient mentionnées dans la Mischnâh. La plupart des auteurs des *Ordres du service* paraissent avoir adopté cette leçon. Iôsê ben Iôsê (*Kôbês*, 9, l. 11) a : תקפום במוטות. חוץ למחנה עיר. שרפום כליל. עור ובשר ופרש, et l'auteur de l'*Abôdâh* (*ib.*,

§ 8. Aussitôt que le bouc émissaire est arrivé au désert, on l'annonce au grand-prêtre, et on le sait, grâce aux gardes établis de distance en distance, et qui agitent des drapeaux.

Chap. VII. § 1. Alors le grand-prêtre doit faire la lecture du jour, habillé de vêtements de byssus ou couvert d'un manteau blanc qui lui appartient. Le bedeau prend le rouleau, le donne au chef de la synagogue[1], celui-ci le remet au vicaire et le vicaire au grand-prêtre qui le reçoit debout, y lit le chapitre *ahrê-môt* et celui de *ach-béâsôr*[2], il ferme le rouleau et le place dans son sein en disant : « Bien plus que je ne vous en ai lu se trouve ici[3] (dans le livre) », il récite ensuite par cœur le chapitre *oubeâsôr*. Il fait suivre cette récitation de huit bénédictions : Pour la loi, pour le service, pour la confession, pour le pardon et pour Jérusalem ; puis il dit le reste de la prière[4] sans interruption... § 3. Le grand-prêtre se sanctifie les mains et les pieds, ôte les vêtements de byssus, va faire une ablution, s'essuie, met les vêtements d'or qu'on lui apporte, se sanctifie de nouveau les mains et les pieds et sort pour sacrifier son bélier à lui, le bélier du peuple et les sept brebis sans tache et âgés d'un an prescrits pour la fête [en même temps que le sacrifice journalier du soir]... § 4. Il se sanctifie de nouveau les mains et les pieds, se déshabille, fait une ablution, s'essuie et reprend les vêtements blancs qu'on lui apporte, il se sanctifie les mains et les pieds et entre dans le saint des saints pour en retirer la cuillère et le brasier. Il se

116, 4) : פרחי כהונה יסבלום במוטות וישרפו חוץ לעיר עור ובשר וכרש. Saadia ne mentionne ni cette opération, ni la lecture de la péricope ; R. Amram (51 *a*) porte קלע במקלעות, comme la Mischnâh de Babylone. Il est question de « perches minces et lisses » pour y suspendre l'agneau pascal au moment du dépouillement m. *Pesâhim*, v, 9. Il est naturel qu'il fallût des perches plus fortes pour porter le taureau et le bouc. — Raschi et les Tôsafistes prouvent qu'à part l'ouverture des deux victimes et l'extraction des parties grasses, les opérations mentionnées dans ces paragraphes ne devaient être accomplies qu'après la lecture des péricopes et lorsque le grand-prêtre avait de nouveau ôté ses vêtements *blancs*. C'est bien aussi le sens du passage du Talmud de Jérusalem (fol. 43 *d*), lorsqu'il dit : אית תניי תני בא לו כהן גדול לקרות. Parmi les *Ordres du service*, les uns ont להקטיר, les autres והקטיר.

[1] Le bedeau ou *hazan* paraît ici pour la première fois, de même que le chef de la synagogue ou ἀρχισυνάγωγος, comme il est nommé souvent dans les inscriptions. Ce sont deux fonctionnaires de l'oratoire, où, dans un compartiment du temple, probablement *la chambre aux pierres taillées*, se faisaient les prières et les lectures hebdomadaires qui ne faisaient pas partie du service des prêtres. Le *chef de la famille sacerdotale du service*, qui pendant le reste de la solennité du jour se tenait à gauche du grand-prêtre, se retirait au moment où le rouleau était présenté au grand-prêtre. Voy. note III.

[2] Le morceau de *Lévitique*, XXIII, 26-32 ne se lit plus le jour de Kippour depuis la destruction du temple. Comme il se trouve très près du premier morceau, *Lév.*, chap. XVI, on pouvait sans inconvénient avancer le rouleau. Il aurait été pénible de chercher le troisième morceau, *Nombres*, XXIX, 7 à 11 ; aussi permettait-on exceptionnellement la récitation par cœur.

[3] Ces mots sont prononcés pour que les assistants ne supposent pas que le morceau récité par cœur manque dans le rouleau (*Iômâ*, 70 *a*).

[4] Voyez note III.

sanctifie les mains et les pieds, ôte ses vêtements, fait une ablution, s'essuie, met les vêtements d'or qu'on lui apporte, se sanctifie les mains et les pieds et entre dans le saint pour offrir l'encens du soir et arranger les lumières. Après s'être une dernière fois sanctifié les mains et les pieds, le grand-prêtre se déshabille et met enfin ses propres vêtements. On l'accompagne jusqu'à sa maison, où un festin est préparé pour ses amis, parce qu'il a pu se retirer sain et sauf du sanctuaire.

NOTE I.

DES DIFFÉRENTES PARTIES DU TEMPLE MENTIONNÉES DANS LA MISCHNAH KIPPOURIM.

Dans le traité de *Iômâ*, il est question de deux chambres ou *lischchôt*, de la chambre surnommée *palhedrin* ou *parhedrin*[1], et d'une autre appelée *bêt happarwâh*. Ce dernier nom, il est vrai, n'est pas précédé du mot *lischchâh*, mais nous savons par la Mischnâh de *Middôt* (chap. v, § 3) que le bêt happarwâh était une des trois chambres situées au nord ou au sud du temple. Dans la *lischchat parhedrîn*, le grand-prêtre passait les sept jours qui précédaient le Kippour ; dans la *lischchat bêt-happarwâh*, il faisait quatre des cinq ablutions auxquelles il était tenu pendant le service de la journée.

On appelait *lischchâh* une simple chambre ou un compartiment plus ou moins vaste situé dans l'enceinte du temple ; on se servait du nom de *bayit* pour une construction plus compliquée, comme le *bêt hannisôs* (בית הניצוץ), qui avait un belvédère, le *bêt-hammoqêd* (בית המוקד), dont l'intérieur était tellement vaste qu'il renfermait quatre chambres détachées ayant leurs sorties sur l'intérieur de la pièce, et le *bêt-happarwâh*, qui était surmonté d'un étage où le grand-prêtre prenait les quatre bains dont nous venons de parler.

Il règne une grande confusion sur la nature, la situation et parfois la destination de ces différentes chambres. Les auteurs de la Mischnâh ont encore des souvenirs assez justes. Cependant pour six lischchôt, divisées en deux fois trois, les unes à droite et les autres à gauche, et dont les deux lischchôt de notre traité font

[1] La variante existe dans les Talmuds ; mais la leçon la plus répandue est bien *parhedrîn*, qui est seule exacte, et celle dont nous nous servons.

partie, les copies de la Mischnâh varient : les chambres que les unes placent au nord, les autres les mettent au sud, et *vice versa*. R. Elazar ben Jacob, qui, comme nous l'avons dit plus haut, a vu le temple, et à qui on attribue la rédaction primitive de *Masséchèt Middôt*, la source rabbinique principale des *mesures* des différentes parties du sanctuaire, reconnaît qu'il ignore la destination qu'avait la *lischchat haês* (לשכת העץ, *Middôt*, v, 4), et ce n'est qu'Abbâ Sâül qui nous apprend qu'on appelait ainsi la chambre où se tenait le grand-prêtre, par conséquent, la même qui, dans notre traité, est appelée *l. parhedrin*. Nous verrons tout à l'heure que cette chambre portait encore un troisième nom, et cette multiplicité d'appellations ne devait pas peu contribuer à augmenter la confusion. Les docteurs postérieurs à la Mischnâh, surtout ceux de la Babylonie, n'ont plus aucune notion juste de l'architecture du sanctuaire, et Rab Pâpa, entre autres, se laisse, dans l'ardeur de la discussion, aller aux suppositions les plus extravagantes ; il place et déplace les chambres au gré de sa fantaisie et selon les besoins du débat dans lequel il s'est engagé [2].

Un singulier exemple des erreurs qui, sous l'influence de l'ignorance toujours grandissante des choses du temple, se sont glissées jusque dans nos textes de la Mischnâh, est le suivant. On lit m. *Maâsêr-schênî*, III, 8 : הלשכות בנויות בקדש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קדש בנויות בחול ופתוחות לקדש תוכן קדש וגגותיהן חול בנויות בקדש ובחול וגו׳. Il ne me paraît pas douteux que la vraie leçon est בחיל, לחיל et ובחיל. Il s'agit d'abord des chambres construites dans l'emplacement du sanctuaire et ayant leurs portes ouvertes du côté du *hêl*, c'est-à-dire de l'espace entouré d'une balustrade qui séparait de celui-ci la montagne du temple ; puis de celles qui, élevées dans le *hêl*, ont leurs portes tournées vers le sanctuaire ; ensuite d'autres chambres qui se trouvent en même temps sur l'aire du temple et du *hêl*, etc. Dans chacun de ces cas, le mot קדש est pris une fois dans le sens de « sanctuaire, » et une autre fois dans celui de l'adjectif « saint » ; puis on a confondu חיל *antemurale* avec חול « profane ».

Un examen attentif des données fournies par la Mischnâh fait reconnaître que les trois chambres dont faisait partie la *l. parhedrin* étaient au nord, et les trois autres, parmi lesquelles était la *l. bêt-happarwâh* étaient situées au sud ; elles bordaient les unes et les autres le parvis des prêtres, en le dépassant et en entrant dans le parvis d'Israël. La *l. bêt hammoqêd* avec ses quatre comparti-

[1] Voir note V.
[2] Voy. *Iômâ*, fol. 19 *a*.

ments était à l'ouest des trois lischchôt du nord, et encore plus haut vers l'occident se trouvait la *bêt-hannisôs*.

Remarquons d'abord que la *l. parhedrin* est encore nommée par Abbâ Sâül *l. bouleutin* (בולירטין)[1]. Le mot se reconnaît facilement comme l'équivalent du grec βουλευταί « conseillers. » En effet, on ne saurait s'imaginer qu'une chambre ne servît que pendant une semaine de l'année, d'autant plus que le grand-prêtre pouvait aisément choisir pour sa retraite une autre pièce du temple. D'autre part, il n'est pas douteux que la ville de Jérusalem devait posséder encore une autre autorité que celle du Sanhédrin. Les membres du Sanhédrin étaient avant tout les représentants de la justice. Quelque étendu que soit dans l'Orient le champ de la législation, qui comprend à la fois la loi religieuse et la loi civile, il reste toujours encore place, à côté du pouvoir judiciaire, pour un conseil administratif, pour une édilité qui s'occupe des routes, de la voirie, des marchés, des constructions, des fontaines, etc., etc. Le territoire de la ville sainte ne pouvait pas être agrandi sans une décision du Sanhédrin[2], parce qu'il y avait certains privilèges religieux attachés à Jérusalem. Ainsi, certaines victimes pouvaient être mangées en dehors du temple ; mais il était défendu de les porter en dehors de l'enceinte ou des murs de la ville ; il fallait donc un arrêté du Sanhédrin et ensuite une solennité pour faire accorder aux nouveaux terrains de la banlieue les droits de la métropole. Mais ceci ne rendait pas superflue une autorité municipale[3]. Nous la voyons dans ces *bouleutai* ou conseillers qui siégeaient probablement toute l'année dans la salle occupée exceptionnellement par le grand-prêtre pendant les sept jours qui précédaient le Kippour. Le mot *parhedrin* cadre parfaitement avec cette idée. Il présente le mot grec προεδροι, et désigne les présidents qui, dans les villes grecques, étaient placés, à tour de rôle, à la tête des conseillers. Sans doute, ces conseillers avaient à Athènes un pouvoir autrement considérable ; mais on sait fort bien que les titres, empruntés d'un peuple, changent souvent, en passant à un autre peuple, de signification et d'importance[4]. Pendant l'insur-

[1] J. *Iômâ*, 38 *c* ; dans b. *ibid.*, fol. 8 *b*, cette appellation est attribuée à R. Iehouda. Voy. aussi *Tosefta*, I, 1.

[2] M. *Sanhédrin*, I, 5.

[3] *Scheqalîm*, I, 1, il est question des routes, des voies et des réservoirs qu'on entretenait pour les pèlerins qui, de toute part, se rendaient à Jérusalem. Bien qu'on y parle de l'envoi de *messagers du tribunal* (שלוחי בית דין), nous pensons que c'était plutôt l'affaire d'une administration particulière.

[4] Si les simples conseillers prenaient tous par vanité le titre de *présidents*, ils agissaient exactement comme les prêtres de cette époque, qui, promus pour peu de temps à la dignité de pontifes, conservaient pour toute leur vie le titre d'ἀρχιερεῖς

rection des Juifs contre les procurateurs romains, nous rencontrons trois, selon d'autres sources, quatre hommes, qui se mettent à la tête du peuple et portent le titre de *bouleutai*. Un d'eux s'appelle Ben-Tsitsît, le tapissier (הכסת), un autre Ben-Kalbâ Schabboua, et le surnom de ce dernier désigne peut-être également un métier. C'était donc la classe ouvrière, comme nous dirions aujourd'hui, qui s'était emparée du pouvoir administratif ou municipal et de la direction des affaires publiques. Que quelques docteurs ardents du Sanhédrin se soient joints à ces zélateurs, comme on les nommait, c'est certain; mais, en général, le tempérament des hommes d'étude était modéré et ils se retirèrent du théâtre de la guerre. Les *bouleutai* restaient les maîtres du temple, et le Sanhédrin, au lieu de siéger dans « la chambre aux pierres de taille » (לשכת הגזית), à côté de la chambre des *parhedrin*, alla s'établir dans la ville même [1]. Nous avons ainsi, d'une part, une sorte de paranomasie dans l'opposition des *sanhedrin* et *parhedrin* [2], de même que, d'autre part, à la « chambre aux pierres de tailles » était opposée « la chambre de bois » (לשכת העץ), troisième nom que portait la *lischchâh* des parhedrîn (m. *Middôt*, v, fin). On se rend difficilement compte de la destination qu'avait la troisième chambre qui faisait suite à la *l. parhedrin*, et qui est appelée *l. haggôlah* (ל' הגולה). La prononciation de ce mot est même incertaine.

En supposant, comme nous venons de le faire, que la chambre où le grand-prêtre observait sa retraite, était située au nord, toute la première partie du service pour le Kippour se faisait du même côté. On sait déjà, par ce qui précède, que la grande construction du *bêt hammôqêd* était incontestablement au nord du temple, plus à l'ouest. Là les prêtres passaient ordinairement la nuit, et là aussi un escalier conduisait à un souterrain qui renfermait « le bain pour les ablutions » (בית הטבילה) qu'on devait faire tous les matins, avant d'échanger les habits de ville contre les vêtements particuliers indispensables pour les prêtres qui participaient au sacrifice journalier. C'est vers ce bain qu'on conduisait le grand-prêtre le matin du Kippour, et c'était la seule ablution qu'il fît à cet endroit. Un peu plus à l'ouest, mais toujours au nord, se

(כהנים גדולים), et dont les enfants mêmes se faisaient appeler οἱ υἱοι των ἀρχιερεῶν (בני כהנים גדולים).

[1] Voy. mon *Essai*, p. 281 et 465.

[2] Dans ces derniers temps on a découvert, près de Palmyre, un monument qui contient, en grec et en palmyréen, une loi de douane très étendue. Ce décret a été rendu par le conseil (ברלא = βουλή), réuni sous la présidence de, etc. Le mot employé pour cette dignité est פרהדרותא (προεδρία), terme abstrait formé comme פרהדרין, et qu'on voit pour la première fois.

trouvait encore la halle surmontée du belvédère nommée *bêt-hannisôs*. Ce nom, qui n'est pas expliqué dans le Talmud, paraît signifier « construction du scintillement. » Sur ce belvédère montait, à notre avis, le prêtre chargé de voir « si les premières lueurs de l'aurore se montraient à l'horizon », et « si l'est tout entier jusqu'à Hébron était éclairé (*Iômâ*, III, 1). » Placée au nord-ouest, cette plate-forme occupait la partie la plus élevée du sanctuaire, et aucune construction ne pouvait intercepter la vue sur l'est. Le verbe נצץ est constamment employé pour le scintillement des premiers rayons du soleil (voy. m. *Berâchôt*, I, § 2, et *passim*). Enfin, un des compartiments du *bêt hammôqêd* portait le nom de *l. hattelâîm* « chambre des brebis », où l'on allait prendre la victime destinée au premier sacrifice. Lorsque du haut du *bêt hannisôs* le *hên* « oui » avait répondu à la question des prêtres « si le jour avait commencé », le grand-prêtre sortait donc de sa chambre, prenait son bain, se revêtait des *habits d'or*, et immolait l'animal qu'on lui amenait de « la chambre des brebis. »

En soutenant que la première ablution du grand-prêtre se faisait à l'endroit indiqué, nous nous mettons en opposition avec une tradition, qui veut que cette ablution ait eu lieu au côté opposé, au sud, « au-dessus de la porte d'eau » (על גב שער המים). Ce renseignement nous est fourni par une baraïta (Tos. *Kippourîm*, I, 20, et b. *Iômâ*, 31 *a*), qui ne trouve aucun contradicteur dans le Talmud. Cependant nous croyons avoir des raisons sérieuses pour soutenir le contraire. Les voici : 1° La baraïta ajoute immédiatement les mots : « et cette porte était à côté de sa chambre » (ובצד לשכתו היתה). Il s'ensuit que ceux qui placent la *l. parhedrin* au nord sont par là même en désaccord avec la baraïta. 2° On ne dit nulle part que la porte d'eau était surmontée d'un compartiment (voir *Middôt*, I, 4 ; II, 6). 3° Dans ce dernier passage (II, 6), il est dit : « Et pourquoi cette porte est-elle nommée ainsi ? Parce qu'on y plaçait une cruche d'eau pour les libations de la fête des tabernacles. » Or, n'aurait-on pas eu une raison bien meilleure à donner, si l'on avait pu répondre : parce que le grand-prêtre y prenait son premier bain le jour du Kippour ? N'était-il pas préférable de motiver l'appellation par un fait emprunté à une fête ancienne et solennelle comme le jour de l'expiation, plutôt que par un acte d'une origine non-biblique telle que la libation d'eau ? 4° Rien de plus naturel que le choix d'un emplacement particulier situé dans l'intérieur du sanctuaire, pour les quatre autres ablutions du Kippour ; mais pourquoi aurait-on abandonné, pour la première ablution, l'endroit ordinaire où les prêtres, en venant du dehors, avaient l'habitude de se purifier ? 5° Le rédacteur de la

Mischnâh, en rattachant cette ablution à la règle générale que personne, fût-il même pur, ne peut entrer dans le parvis pour le service divin sans avoir pris un bain au réservoir du *bêt-ham-môqêd,* ne semble-t-il pas ne faire aucune distinction entre l'ablution qui précède le *Tâmîd* de tous les jours, et celle que pratique le grand-prêtre au jour du Kippour? 6° Enfin les mots de la Mischnâh : « On le fait *descendre* au compartiment des ablutions » peuvent-ils s'appliquer à une pièce située au premier étage, au-dessus d'une porte ? Je sais bien que les mots : « il *descend* prendre un bain et il *monte* pour s'essuyer » sont employés dans notre traité pour les quatre ablutions que le grand-prêtre accomplit « *au-dessus* du *bêt happarwâh* » ; mais les mots ירד וטבל עלה ונסתפג sont devenus des termes techniques pour cette opération journalière (voy. *Tâmîd*, I, 1), qui se faisait en descendant un escalier, et pouvaient fort bien s'appliquer à tout homme qui *descend* dans un bassin, et *monte* ensuite en sortant. Notre passage est bien différent : si la donnée de la baraïta était exacte, il aurait fallu, dans ce passage, dire : « On le fait *monter* (העלוהו) au compartiment des ablutions », comme on se sert du verbe *héelâh* pour le chemin qu'on fait faire au grand-prêtre en le conduisant à la pièce où l'on prépare les encens (m. *Iômâ*, I, 5 ;) ou bien, on l'*amène* (הביאוהו), qui est employé (*ibid.*, III, 6) quand il s'agit de le diriger vers le *bêt happarwâh.* Ce sont là bien des difficultés à résoudre, si l'on veut maintenir que la première ablution se faisait au-dessus de la porte d'eau.

Cependant les grands travaux pour amener l'eau et l'écouler doivent avoir été exécutés au sud du temple. L'autel était bâti dans cette direction, à gauche du perron qui conduisait du parvis des prêtres au *hêchal,* ou saint proprement dit ; l'immolation des victimes, le dépècement, le nettoyage des parties internes de l'animal, de la panse et des boyaux exigeaient, dans l'intérêt de la propreté et de la salubrité, des quantités d'eau considérables que des conduits devaient amener et dont une canalisation savamment combinée devait assurer l'écoulement continuel.

« A l'angle sud-ouest de l'autel, il y avait deux trous, minces comme des narines, par lesquels le sang versé sur le fond ouest et le sang versé sur le fond sud s'écoulaient, en se mêlant dans le canal qui débouchait au Cédron. Au même angle, en bas de l'autel, il y avait sur le pavage un endroit d'une coudée carrée recouvert d'une dalle de marbre, à laquelle était fixé un anneau. C'est par là qu'on descendait dans le souterrain pour le nettoyer. » C'est là ce que rapporte la Mischnâh de *Middôt* (III, 2 et 3). « Les restes du sang jeté sur le fond ouest, et ceux qu'on verse sur le

fond sud de l'autel se mêlent dans le canal qui débouche au Cédron », répète la Mischnâh de *Iômâ* (v, 6). Ni l'un ni l'autre des deux passages ne nous éclairent sur la manière dont les matières fécales et les autres détritus étaient enlevés. L'eau venait, d'après le Talmud, de la fontaine d'Etam, située plus haut que le sol du souterrain. Comme la source se trouvait au sud-ouest du temple, l'eau coulait peut-être au-dessous de la porte d'eau, qui empruntait son nom à cette circonstance [1].

Il fallait aussi de l'eau pour deux des trois chambres qui faisaient face aux trois chambres dont il a été déjà question. En allant de l'est à l'ouest, il y avait d'abord « la chambre du sel » (לשכת המלח), où l'on conservait du sel, qui était nécessaire pour tous les sacrifices (*Lévit.*, II, 13). A côté d'elle était la *l. bêt-happarwâh*, où, d'après *Middôt*, v, 3, les peaux des sacrifices étaient salées pour être conservées et vendues. Au-dessus de cette chambre était le réservoir où le grand-prêtre faisait les quatre ablutions. L'eau pouvait y être conduite par des roues, que l'antiquité hébraïque connaissait parfaitement et que l'Orient possédait depuis la plus haute antiquité. L'eau s'écoulait peut-être en passant par la *l. hammadihîn* « chambre des nettoyeurs », la troisième de cette série. Là on nettoyait surtout la panse, dont les excréments étaient enlevés à force d'eau. Toute cette eau sale devait nécessairement tomber dans une ouverture, à travers laquelle elle entrait dans le canal pratiqué sous le parvis. Cependant nos sources n'en parlent pas. Le nom de *bêt happarwâh* n'est pas expliqué. Nous serions porté à y reconnaître le biblique *parbar*, qui, après avoir changé le *b* en *w*, ce qui se fait déjà dans le pluriel *parwârim* (II *Rois*, XXIII, 11), a perdu le *rêsch* à la fin et l'a remplacé par un *hê*. Un exemple analogue nous est fourni par *mab'eh* (מבעה, m. *Baba Kamma*, I, 1) qui est pour *mab'êr* (מבער).

Au nord-ouest de l'autel commençait le perron de douze marches qui conduisait du parvis des prêtres au portique, ou *oullâm*, par lequel on entrait dans le *hêchâl* ou *saint* (קדש). Le perron occupait vingt-deux coudées, et était disposé comme suit : il y avait d'abord dans le parvis même des prêtres un pavage en mosaïque appelé *rôbad* (רובד) de trois coudées de profondeur ; venaient ensuite trois marches, chacune d'une coudée de profondeur et une quatrième marche conduisant à un second pavage de mosaïque, profond de trois coudées comme le premier ; la cinquième et la sixième marches étaient simples et avaient

[1] *Zebahîm*, fol. 54 *b* ; cf. sur cette source, A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, (1868), p. 132.

chacune une coudée de profondeur, mais la septième formait un troisième *rôbad* de trois coudées; enfin après les huitième, neuvième, dixième et onzième marches, chacune d'une coudée, on arrivait à la douzième et dernière marche qui avait quatre coudées de profondeur et dont le *rôbad*, le quatrième pavage de mosaïque, touchait au portique (*Middôt*, III, 10) [1]. Il est question de ces pavages de mosaïque dans une mischnâh de Iômâ, qui soulève deux difficultés ; l'une provient d'une rédaction inexacte, et l'autre d'une faute qui s'est glissée dans nos copies. C'est le paragraphe 3 du chap. IV. Il y est dit que le sang du taureau, recueilli par le grand-prêtre, était remis à une personne se trouvant *sur le quatrième pavage du hêchal.* Le Bablî demande : Comment cet individu pouvait-il se tenir dans le saint, ce qui est défendu ? Il aurait dû d'abord s'enquérir, s'il y avait des pavages *dans* le *hêchal.* Le Ierouschalmi, qui était mieux au courant des localités du temple, corrige notre mischnâh et met שבעזרה « dans le parvis », à la place de שבהיכל. Ceci est évidemment le sens des mots : כיני מתניתא על הרובד הרביעי שבעזרה (41 *c*). En effet, il s'agit du quatrième *rôbad* de *Middôt,* qui, il est vrai, ne se trouvait plus tout à fait dans le parvis, mais touchait à son extrémité le portique du *hêchal.* L'accès de cet endroit n'était pas interdit, et שבהיכל a ici le sens de שלפני ההיכל [2]. Un *Sêder Abôdâh* du Rituel de la Romagne [3] porte fort bien : שחטו והמריס דם חוץ להיכל על הרובד הרביעי, « il immole le taureau, et donne à remuer le sang hors du hêchal sur le quatrième pavage. » C'était bien du reste naturellement la place où le grand-prêtre, après avoir brûlé l'encens dans le saint des saints, devait aller, en traversant le hêchal, prendre le sang, pour retourner au même endroit, et y faire les aspersions. — L'auteur de la Mischnâh ajoute, dans le même paragraphe, que le grand-prêtre prend le brasier, monte à l'autel, y choisit les charbons les plus ardents, et, après être descendu, place le brasier *sur le quatrième rôbad du parvis.* Ici nous nous trouvons en face d'une faute : Le mot *le quatrième* (הרביעי) s'est glissé dans notre texte à la suite des mots על הר' הרב', qui se lisent au commencement du paragraphe, et il doit être biffé. Par rapport à ce pavage, celui-ci devait être nommé le premier. Nous avons déjà

[1] Ceci fait, comme on voit : 3 + 1 + 1 + 1 + 3 + 1 + 1 + 3 + 1 + 1 + 1 + 1 + 4 = 22.

[2] Ce pavage est enfin fort bien nommé הרובד שבאולם, Tosef. *Menâhôt*, XI, 13.

[3] Ce rituel, bien qu'imprimé, est d'une extrême rareté. L'exemplaire de la Bodléienne, que j'ai pu consulter, n'est pas complet. L'Abôdâh porte en tête : סדר עבודה המיוחס לר"ש הקטן. Le style en est si mauvais, qu'il est impossible que la pièce soit de Salomon ibn Gabirôl.

vu que la Mischnâh palestinienne ne l'a pas. L'Abôdâh que nous venons de citer porte : רץ לחיצון לצד סמוך לפנים חתה וירד והניחם על הרובד שבעזרה, « il court vers l'autel du parvis, monte du côté du saint, prend des charbons, descend et les dépose sur le pavage du parvis. » Il n'est pas question du *quatrième* pavage. Une autre Abôdâh, la seconde du Rituel de R. Saadia, qui la donne comme la plus répandue, dit également : הורידה מלאה גחלי אש והניחה על הרובד שבעזרה. Le mot הרביעי est encore absent[1]. Rien n'est plus conforme à la nature de la marche que suit le grand-prêtre, que ce dépôt du brasier sur le *premier* pavage qui précède le perron et qui commence presque au pied de l'autel. Car c'est là qu'on lui apportera plus tard la cassolette et la cuillère pour qu'il prenne autant d'encens que ses mains peuvent en contenir et qu'il le verse dans la cuillère ; c'est là qu'il prendra ensuite le brasier et la cuillère, pour se diriger, en traversant le hêchal, vers le saint des saints.

NOTE II.

ZACHARIA BEN KABOUTAL ET LE LIVRE DE DANIEL.

Les lectures que les anciens du tribunal ou du sacerdoce faisaient faire[2] au grand-prêtre la veille du jour de l'expiation, pour que le sommeil ne l'envahît pas, sont prises dans Job, Ezra et les Chroniques ; un docteur seul ajoute qu'il a choisi souvent le livre de Daniel. On remarquera facilement que ces quatre livres font partie des Hagiographes et qu'il ne manque, pour que cette troisième section de l'Ecriture soit au complet, que les Psaumes et les Proverbes. En effet, une baraïta[3] les ajoute. Cependant il est probable que le fait donné par la Mischnâh est exact et qu'on a exclu les Psaumes qui étaient déjà considérés comme des prières, et les Proverbes qui, par leur nature décousue, n'avaient rien d'entraînant.

[1] S. D. Luzatto, dans son *Rituel italien* (Livourne, 5616 = 1856), communique à la fin du vol. II, fol. 212, un Sêder Abôdâh usité en France du temps de Raschi, et que les Juifs réfugiés ont apporté en Piémont, où trois communes, Asti, Fossano et Moncalvo le récitent encore. Là aussi on donne pour l'emplacement du sang רובד ההיכל, et pour celui du brasier le רובד העזרה.

[2] Les תלמידי חכמים de la Mischnâh paraissent être ici de jeunes docteurs qui devaient se charger de cette corvée.

[3] J. *Iômâ*, 39 *b*.

Une circonstance peut-être plus importante est celle de voir Zacharia ben Kaboutal seul mentionnant le livre de Daniel. Nous savons approximativement l'époque à laquelle ce docteur a vécu. On nous raconte que, lorsque Hanania, le neveu de R. Josué, eut quitté la Palestine pour se rendre en Babylonie et y transporter certaines prérogatives de la Terre sainte, deux docteurs lui furent députés pour le détourner de son projet. Or, l'un de ces deux docteurs est désigné comme le petit-fils de Zacharia ben Kaboutal [1]. Il ne peut pas y avoir de doute que le départ de Hanania n'ait eu pour cause principale le désarroi des Juifs de la Palestine après la terrible défaite des armées de Bar-Kozîba. Le patriarchat était suspendu, l'héritier présomptif de cette dignité n'avait pas encore atteint l'âge de la majorité, la pratique des prescriptions essentielles du judaïsme, telles que le Sabbat, la circoncision, les fêtes, etc., était interdite, et la fermeture de toutes les écoles rendait l'enseignement de la loi impossible. En Babylonie, au contraire, les Parthes, favorables aux Juifs, n'opposaient aucun obstacle à l'exercice de leur culte. Cet état de choses dura jusqu'à l'avènement d'Antonin, qui, sans abolir au début les décrets de son prédécesseur, en adoucit l'application. Simon ben Gamliel rentra en grâce auprès de l'autorité romaine ; les écoles se rouvrirent, les néoménies se fixèrent de nouveau en Galilée et l'on y était jaloux de reprendre l'ancien pouvoir religieux de l'autre côté de l'Euphrate. C'est donc vers 150, ou 80 ans après la destruction du temple que le message fut envoyé à Hanania, et, bien que le petit-fils de Zacharia dût déjà avoir un certain âge pour qu'on lui confiât une mission aussi grave, son grand-père ne pouvait guère avoir rempli les fonctions de lecteur auprès du grand-prêtre plus tôt que dans les 25 ou 30 dernières années avant la destruction du temple. Nous serait-il permis de conclure de ce fait que le livre de Daniel, dont la date de composition est à peu près certaine, ne fut admis que fort tard dans le canon des Ecritures saintes ?

NOTE III.

LES PRIÈRES PRONONCÉES PAR LE GRAND-PRÊTRE PENDANT LE JOUR DU PARDON.

Dans l'ordre du service pour le jour de l'expiation il n'est question

[1] B. *Berâchôt*, 63 *a*.

ni de la lecture du *schema* ni des prières ordinaires mentionnées dans la Mischnâh. Le grand-prêtre, au milieu des nombreux travaux que lui imposaient ses fonctions, a-t-il été dispensé de ces devoirs? Récitait-il le *schema* en particulier, et la prière était-elle considérée, en général, comme superflue dans le sanctuaire de Jérusalem? La règle posée par les docteurs que « la prière remplace le service du temple » doit-elle faire supposer que tout ce que les anciens nous rapportent du rituel n'était, avant la destruction du temple, applicable qu'aux Israélites vivant hors de la ville sainte, et aux habitants de Jérusalem qui n'assistaient pas aux sacrifices journaliers du matin et de l'après-midi?

La Mischnâh parle des deux bénédictions qui précèdent le *schema* et d'une bénédiction qui le suit pour le matin, et de deux bénédictions avant, ainsi que de deux autres après le *schema* pour le soir; elle connaît, en outre, les trois chapitres qui composent le *schema* et s'occupe en particulier de l'obligation d'en réciter le troisième chapitre aussi bien le soir que le matin; enfin elle donne les deux premiers mots : אמת ויציב de la troisième bénédiction du matin[1]. Pour les bénédictions qui composent la prière proprement dite, elle en fixe le nombre à dix-huit; elle nomme à plusieurs endroits les trois premières אבות, גבורות et קדושת השם, ainsi que les trois dernières עבודה, הודאה et ברכת כהנים[2]; elle place pour le sabbat et les trois fêtes, entre les deux triades, la bénédiction qu'elle désigne par קדושת היום « la sanctification du jour. » Des douze bénédictions qui séparent les deux triades dans les jours ordinaires, elle mentionne חונן הדעת et ברכת השנים. Parmi les prières du Nouvel-An sont indiquées les מלכיות, זכרונות et שופרות; mais la place qu'occupent les מלכיות n'est pas encore déterminée. Il est impossible d'assigner une époque certaine à la rédaction de ces différentes pièces, qui du reste présentent un grand nombre de variantes.

Mais il nous paraît indispensable de citer, pour éclairer cette question, la m. *Mîddôt,* v, 1, qui est ainsi conçue : « Le préposé (*memounnâh*) dit aux prêtres : Dites une seule bénédiction, et ils la disent; puis ils récitent les dix commandements, le *schema*, *wehâyâh, wayômer*; puis ils prononcent trois bénédictions avec le peuple : *êmèt weyassîb,* la *abôdâh*, et les formules de la bénédiction des prêtres[4]. » Les docteurs et les commentateurs sont incer-

[1] Tous ces détails font le sujet des premiers chapitres de *Berâchôt.*

[2] M. *Rôsch haschânâh*, iv, 5.

[3] M. *Berâchôt*, v, 2.

[4] אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברות שמע

tains sur deux des points touchés dans ce paragraphe. D'abord, quelle est la *seule bénédiction ?* Les uns avouent ne pas le savoir, les autres indiquent une des bénédictions qu'on récite avant la lecture de la loi, d'autres enfin pensent à l'une des deux bénédictions qui, d'après *Berachôt*, I, 4, sont obligatoires pour le *schema* du matin. En effet, le préposé, vu le peu de temps qu'on avait au temple, disait aux fidèles : dites *une* bénédiction et point toutes les deux [1]. Puis on n'est pas d'accord sur le sens de ברכת כהנים, que Maïmonide, entre autres, remplace partout par שים שלום, et que l'on explique aussi par la récitation des trois versets des *Nombres* [2].

Dans la description du service du Kippour ne figure, il est vrai, aucune bénédiction mentionnée à l'occasion du sacrifice journalier; mais le paragraphe 4 du chap. II de *Iômâ* est un simple abrégé de l'exposition détaillée du *Tamîd*, et, à part la rapidité plus grande de l'exécution, le service devait être le même. Aussi, il faudra compléter *Iômâ*, II, 4, avant les mots נכנס להקטיר, par *Tamîd*, V [3].

והיה אם שמוע ויאמר ברכו את העם שלש׳ ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. Voir j. *Berâchôt* 3 *b* ; b. *ibid.*, 11 *b* et suiv.

[1] Ce n'est pas ainsi que raisonnent les docteurs; mais je pense que le ברכה אחת n'a un sens qu'autant qu'il s'agit d'une circonstance où, hors du temple, on faisait *deux* berâchôt. Si tout ce qui n'était pas récité *avec le peuple*, l'était à voix basse, il se pouvait même que les prêtres eussent la faculté de choisir l'une ou l'autre de ces deux bénédictions. N'oublions pas que ni le יוצר אור, ni le אהבה רבה n'avaient l'étendue actuelle, due à de nombreuses additions. Pour le *yôsêr ôr*, il ne contenait que la première phrase המאיר לארץ jusqu'à מעשה בראשית, puis la citation de Ps., CXXXVI, 7, suivie de la conclusion ; la *ahabâh rabbâh* s'arrêtait probablement au premier באהבה, auquel succédait la conclusion.

[2] Si l'explication de ברכה אחת est acceptée, les שלש ברכות signifient que les prêtres récitaient la bénédiction usitée après le Schema, et seulement deux *berâchôt* de la prière des *dix-huit*, la 16e (רצה) et la 18e (soit שים שלום, soit יברכך). Cette série de courtes prières, qu'il était même permis de réduire à des formules très courtes (voy. *Berâchôt*, *ibid.*), était prononcée dans la *chambre aux pierres taillées*, qui avait une porte ouverte sur le *parvis d'Israël*, et une autre sur le *hêl* et le portique, entre le moment où les membres de la victime dépecée pour le sacrifice journalier étaient entassés sur l'autel et l'escalier qui y conduisait, et celui où le sort devait désigner les prêtres chargés de tout ce qui avait trait aux encens. (Voy. *Tâmîd*, IV, fin, et V, 2.)

[3] En examinant les divers textes de la Mischnâh, on ne peut pas conserver le moindre doute sur l'intention du rédacteur d'abréger autant que possible la description des cérémonies du temple : dans le paragraphe du *Tâmîd* que nous venons de traiter, il est évident que, de même que le *memounnâh*, nous dirions le maître des cérémonies, a vait ordonné : Dites une seule bénédiction, il donnait pareil ordre avant chaque acte suivant ; il commandait donc de réciter, et de prononcer les trois bénédictions, etc. Ainsi *Iômâ*, II, 4, avant חדשים, il manque אמר להם הממונה (cf. *Tâmîd*, V, 2) ; puis on ne sait si le prêtre à qui le sort était favorable pour l'encens remplissait à lui seul tous les devoirs de l'encens, ou bien si, pour ce troisième tirage au sort, comme pour les autres, les travaux étaient partagés entre plusieurs. Les mots : « celui qui avait obtenu le brasier » (מי שזכה במחתה, *Tâmîd*, V, 5) le feraient supposer ; mais ce n'est pas l'opinion d'une baraïta (*Iômâ*, 25 *b*).

La Mischnâh n'est pas plus explicite pour les bénédictions appartenant spécialement au jour du pardon ; elle parle d'*une courte prière* récitée par le grand-prêtre, après avoir allumé l'encens au saint des saints et de huit bénédictions qu'il prononce après avoir terminé la lecture et la récitation des trois péricopes du jour. Nous ne possédons aucune tradition sur la forme donnée à ces diverses *berâchôt* ; il est même probable qu'il n'y avait pas de formulaire et que la rédaction en était abandonnée à l'inspiration du grand-prêtre. La *courte prière* (v, 1) est cependant donnée par le Talmud de Jérusalem (fol. 42 *c*), et différemment par celui de Babylone (53 *b*). Ce sont des compositions sans aucune autorité. Le sujet des *huit bénédictions* (VII, 1) est indiqué, ce qui en fixait seulement la conclusion, tandis que le tour oratoire de la prière elle-même restait libre. Le texte du paragraphe qui énumère ces bénédictions présente de nombreuses variantes. Nous estimons que la vraie leçon est fournie par le *Séder Abôdâh* de Iôsê ben Iôsê où l'on lit les mots suivants : ומברך עליהם. שמונה ברכות. על התורה. ועל העבודה. ועל ההודאה. ועל מחילת העון. ועל ישראל. ועל המקדש. ועל הכהנים. ועל ירושלים. ושאר תפילה. Dans cette rédaction les deux derniers mots « et le reste de la prière » sont indépendants de ce qui précède ; puis, si on place la huitième bénédiction avant la cinquième, les huit bénédictions forment quatre couples qui se tiennent. Il nous paraît impossible que les mots עבודה et הודאה se rapportent ici aux deux *berâchôt* que nous avons citées plus haut. Lorsque תורה et עבודה se suivent, ils signifient, le premier la loi, l'enseignement, et le second le service, le culte. De même הודאה, précédant מחילת העון, n'a plus le sens d'action de grâces, mais celui de confession ; cette bénédiction est donc suivie à juste titre de celle qui a pour sujet le pardon des péchés. Enfin les quatre dernières bénédictions concernent, d'une part, Jérusalem et Israël, et, d'autre part, le temple et les prêtres. Il serait bien difficile de déterminer la formule de chacune de ces bénédictions, qui n'étaient récitées que par le grand-prêtre et dont il n'est resté aucune tradition. Le mot על employé par la Mischnâh, fait supposer que toutes commençaient par les mots : « Nous te rendons grâce », et se terminaient par les mots : « Sois loué, Eternel », suivis d'une courte phrase relative à l'objet particulier de la bénédiction. S'il était permis de choisir parmi les formules de conclusion que le Rituel met à notre disposition, nous proposerions les suivantes : 1° נותן התורה ; 2° שאותך לבדך ביראה נעבד ; 3° הרוצה בתשובה ; 4° המרבה לסלח ; 5° שוכן ירושלים ; 6° הבוחר בעמו ישראל ; 7° בונה המקדש et 8° הבוחר בזרעו של אהרן. Si une main postérieure a fait suivre chacune des quatre dernières béné-

dictions des mots בפני עצמה, « à part », cela veut dire que ces quatre objets, souvent confondus dans la même prière, avaient dans la prière du grand-prêtre chacune une conclusion spéciale.

NOTE IV.

LES DEUX MOTS *haschêm* ET *baschêm*.

Les trois confessions (ודויים) prononcées par le grand-prêtre le jour de Kippour et citées dans la mischnâh de Iômâ (III, 8, IV, 2 et VI, 2) ont passé presque textuellement dans nos Rituels. Nous possédons pour le Kippour, comme on l'a déjà dit, un grand nombre de pièces intitulées *Sêder Abôdâh* « ordre du service », rédigées sur le même plan [1] et remontant à un temps relativement ancien, puisque nous y rencontrons une composition de Iôsé ben Iôsê, auteur du Ve ou VIe siècle [2]. Les auteurs de ces pièces se laissent aller au gré de leur fantaisie et sont plus ou moins prolixes dans la description du service des grands-prêtres, suivant l'ordre donné dans le traité de Iômâ; mais tous intercalent, d'un commun accord, les trois confessions à l'endroit où elles furent prononcées au temple. La tradition est constante à cet égard, et on peut affirmer avec la plus grande certitude que la formule conservée est authentique. Ce sont des confessions, suivies de demandes de pardon

[1] Dans une introduction, le *paitan* résume l'histoire de la création, du péché d'Adam, du déluge, de la tour de Babel, des trois patriarches, de l'esclavage d'Egypte, du passage de la mer Rouge, et il arrive à l'élection de la tribu de Lévi et à l'érection de la tente d'assignation. L'introduction finit toujours par la citation de *Lév.* VIII, 34. Puis vient une description détaillée du service du grand-prêtre.

[2] Saadia, dans sa préface de l'Agron, le met à la tête des *anciens* poètes (*Zeitschrift für d. alttestamentl. Wissenschaft*, I, art. de M. Harkavy). Non seulement l'absence de la rime et de l'acrostiche de son nom (Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 1865, p. 26-28), mais aussi la circonstance que ses pièces ne contiennent pas encore l'alphabet renversé (תשרק) alternant avec l'alphabet ordinaire (אבגד) est une marque de haute antiquité. Saadia emploie l'acrostiche du nom et l'alphabet renversé et a en cela déjà le Kalir pour prédécesseur. — Je ne sais si l'on a déjà remarqué que, de même que pour le אהללה de Rôsch-Haschânâh, pour le אזכיר de Kippour, chaque ligne se divise en quatre petites phrases presque égales. Ainsi : **1** אזכיר גבורות. 2 אלוה נאדרי. 3 יחיד ואין עוד. 4 אפס ואין שני : **2** אחריו אין בחלד. 2 לפניו בשחק. 3 אין בלתו קדם. 4 זולתו בעקב : **3** אדון לחשוב. אלהים לעשות. 3 נמלך ואין נעדר. 4 שח ואין מאחר 2. Comme on voit, chaque vers de ces quatrains a son sens propre et quatre ou cinq syllabes. Dans **2**, 1, nous avons mis אחריו pour אחרון d'après les mss. d'Oxford ; dans **2**, 2 et 4, il faut compléter la négation par **2**, 1 et 3. L'édition du *Kôbês*, Berlin, 5616 (1856) contient bien des fautes qu'une révision faite d'après les manuscrits ferait disparaître.

en faveur du grand-prêtre et de sa famille, puis pour les Ahronides en général, et, en dernier lieu, pour tous les Israélites, sans distinction.

Toutes trois débutent par les mots « de grâce, ô Dieu » (אנא השם); parmi les demandes de pardon, les deux premières conservent dans nos éditions de la Mischnâh et des Rituels cette formule, tandis que, pour la troisième demande, השם est remplacé par בשם. Ce changement, que rien ne paraît justifier, n'a pas échappé aux anciens commentateurs qui ont cherché à l'expliquer d'une manière peu satisfaisante.

On aura remarqué que la formule citée porte partout le mot *haschêm*, « le nom », à la place du tétragramme. Le nom explicite (שם המפורש) était entouré d'une telle vénération que, de bonne heure, on se contenta de mettre à sa place *haschêm*, « le nom » par excellence. La trace de cette substitution se rencontre déjà dans le Pentateuque (*Lév.*, XXIV, 11). M. Geiger a montré, avec sa sagacité ordinaire, les différentes manières dont on a cherché à créer des équivalents pour le tétragramme, soit à Alexandrie, soit à Jérusalem [1]. Il s'est occupé particulièrement de la difficulté que nous venons de signaler dans la formule des confessions [2]. Il suppose que, dans les cinq passages où l'on rencontre *haschêm*, le grand-prêtre lui-même ne prononçait point le tétragramme, et que le mot *baschêm*, « avec le nom », doit indiquer que c'est seulement à la dernière mention de Dieu que le nom était prononcé explicitement. M. Geiger appuie cette opinion sur un fait qu'on n'avait pas encore remarqué, et qui semble de prime abord la confirmer. Après les deux premières confessions, la Mischnâh ajoute : « Et eux (les prêtres et le peuple) répondent après le grand-prêtre : Béni soit le nom de sa royauté glorieuse à tout jamais » ; après la troisième confession, au contraire, il est dit : « Et les prêtres et le peuple, debout dans le parvis, en entendant le nom explicite sortir de la bouche du grand-prêtre, s'agenouillaient, se prosternaient et tombaient sur leurs faces, en disant : Béni soit le nom de sa royauté glorieuse à tout jamais. » On ne se prosternait donc, poursuit M. Geiger, que la dernière fois, ce qui coïncide avec la mention du tétragramme, qui, comme l'indique le mot *baschêm*, ne devait avoir lieu que la troisième fois.

On peut d'abord opposer à l'hypothèse de M. Geiger l'habitude constante, établie dans la Synagogue, de réciter les mots : « Et les prêtres et le peuple, etc. » aussi bien après les deux premières

[1] *Urschrift*, p. 262 et suiv.
[2] *Ozâr nechmâd*, III, p. 117-119.

confessions qu'après la troisième. Ensuite, on chercherait en vain une raison suffisante pour expliquer la préférence qui aurait été accordée à la dernière demande de pardon. L'argument tiré de ce que la Mischnâh ne donne pas la formule : « les prêtres et le peuple, etc. » après les deux premières confessions, perd sa valeur lorsqu'on observe l'habitude prise par le rédacteur de la Mischnâh, lorsqu'il s'agit de répéter la même formule plusieurs fois, de l'abréger d'abord et de ne la donner complète qu'au dernier paragraphe[1]. Rien ne s'oppose donc à ce que les mots : « Et eux répondent » (והן עונין) soient également l'abrégé de la formule complète placée après la dernière confession. Ajoutons que le pronom והן ne s'explique pas, à moins de sous-entendre les mots והכהנים והעם. Enfin, les manuscrits des différents Rituels offrent au sujet des mots השם et בשם des variantes nombreuses, et, comme on a pu s'en convaincre par les notes que nous avons placées sous le texte hébreu, la Mischnâh de la Palestine met partout השם dans la confession, et בשם dans la demande de pardon. On peut, en outre, voir que, d'après la *Tosefta*, le tétragramme était prononcé le jour du Kippour dix fois pendant le service : trois fois dans chacune des trois confessions, à la confession proprement dite, à la demande de pardon et à la récitation de *Lév.*, XVI, 30 qui la termine ; enfin, une dixième fois au moment où le grand-prêtre, après avoir retiré de l'urne les deux jetons pour déterminer le sort des deux boucs, prononce sur le bouc destiné pour le sacrifice les mots solennels : « Sacrifice expiatoire en l'honneur de Dieu » (לשם חטאת). Nous avons déjà dit plus haut que dans certains Rituels on rencontre en effet, à l'endroit où se lit cet acte du service, l'indication והכהנים והעם, qui a complètement disparu des nôtres. Nous pensons donc que le tétragramme a été prononcé dans les confessions partout où nous lisons שם ; que nous avons réduit dans nos synagogues les trois prosternements pour chaque confession à un seul, parce que, à la vérité, le nom de Jahvé n'est plus prononcé du tout hors du temple, et qu'il ne s'agit plus aujourd'hui que d'un souvenir à rappeler ; qu'enfin le prosternement a été supprimé tout à fait, ainsi que la formule, au moment où le grand-prêtre place le jeton sur la tête du bouc expiatoire. La différence entre השם et בשם s'explique, à notre avis, suffisamment par la raison que, la première fois, il s'agit d'une simple invocation, tandis que le *bêt* de *baschêm*, placé dans la demande du pardon, est une adjuration adressée à Dieu et qui exige cette préposition.

[1] Cf. *Revue des Etudes juives*, I, p. 178, note 3.

Cependant, tout en admettant que le mot *schêm*, qu'il soit précédé de l'article ou de la préposition, désigne le tétragramme dans les confessions du Kippour, et que ce soit là l'origine des nombreuses variantes qui se sont glissées dans les formules du Rituel, la différence entre *haschêm* et *baschêm* n'en existe pas moins dans les écrits rabbiniques, lorsque l'un ou l'autre de ces deux mots est précédé du verbe *bêrêch* (ברך). Dans ce cas, ברך את השם signifie « réciter une eulogie », en remplaçant le tétragramme, comme l'habitude en est établie, par *schêm* « nom », ou *adônâï*, « Seigneur », ou bien encore, en grec par κύριος, qui a le même sens ; ברך בשם, ou plus complètement ברך השם בשם veut dire « réciter l'eulogie en prononçant le tétragramme[1]. » Le passage le plus concluant à cet égard n'a pas été cité par M. Geiger, c'est le suivant : תני גוי שבירך את השם עונין אחריו אמן בשם אין עונין אחריו אמן (j. *Souccah*, III, 11, fol. 54 *a* ; j. *Megillâh*, I, 11, fol. 72 *a* ; j. *Berâchôt*, VIII, vers la fin, d'une manière inexacte et incomplète). Nous traduisons : « Quand un Samaritain prononce une eulogie sans le tétragramme, l'Israélite doit répondre par *âmên* ; mais s'il y met le tétragramme, l'Israélite ne doit pas répondre *âmên*. » En rendant גוי par Samaritain, comme s'il y avait כותי, nous nous sommes conformé à l'expression de m. *Berâchôt*, VIII, 7, où il est dit : עונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אחר כותי המברך עד ששמע כל הברכה « On répond *âmên* après une eulogie récitée par un Israélite (sans l'avoir entendue exactement) ; mais on ne répond pas *âmên* après une eulogie récitée par un Samaritain, à moins de l'avoir entendue tout entière. » Raschi et R. Obadiâ de Bertinora donnent comme raison de cette interdiction, qu'on doit craindre que le Samaritain

[1] Il est cependant certain que, m. *Berâchôt*, IX, fin, les mots : והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם « on a ordonné qu'on doit saluer son prochain *baschêm* » signifient qu'on ajoute le nom de Dieu à son salut, sans songer au tétragramme. On imite, en cela seulement, l'exemple de Bôaz qui, au lieu de dire aux moissonneurs « salut ! » leur adresse les mots : « Que Dieu soit avec vous ! » (*Ruth*, II, 4). Le paragraphe est évidemment incomplet ; car d'habitude, un *tiqqoun*, établi par les docteurs, est précédé de ce qu'on faisait autrefois (בראשונה). Je suppose qu'on se servait d'abord du classique השלום, suivi de la réponse שלום, cf. *Gen.*, XXIX, 6, XLIII, 27, 28, et *passim* ; mais, en introduisant le nom de Dieu dans le salut, on voulait peut-être trouver le moyen de distinguer son interlocuteur et de savoir s'il était Samaritain, puisqu'un homme de cette secte ne se serait pas abstenu d'employer le tétragramme, ou bien, un judéo-chrétien qui saluait et répondait au nom du Christ. Dans aucun cas, nous ne saurions admettre avec M. Grætz (*Gesch. de Juden*, IV, p. 458), qu'il s'agit dans ce paragraphe d'une permission de prononcer le tétragramme. Le *midrasch*, cité par M. Grætz, si le fait qu'il allègue est vrai, ne prouve qu'une chose, à savoir, que, parmi les moyens qu'employa Bar-Koziba pour faire croire à sa mission messianique, fut aussi celui de permettre la prononciation du tétragramme dans les prières solennelles.

n'ait pensé au mont Guerîzîm en disant l'eulogie. Comment connaîtrait-on mieux la pensée intime du Samaritain, si on l'avait attentivement écouté? Ils n'ont pas saisi le vrai sens de la Mischnâh. Elle s'explique par la baraïta que nous venons de citer; le Samaritain peut être soupçonné à juste titre d'avoir prononcé le tétragramme, puisque cette secte n'a jamais évité de l'employer, et il faut donc avoir écouté attentivement l'eulogie pour qu'il soit permis d'y répondre. La Tosefta de *Berachôt*, III, 26, établit une distinction entre le païen et le Samaritain, en accordant plus de confiance au premier qu'au dernier. Elle dit : עונין אמן אחר נכרי המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה. C'est que le païen, récitant l'eulogie en grec, se servait certainement de κύριος, tandis que le Samaritain pouvait bien avoir prononcé le tétragramme.

On a dans ces derniers temps soulevé des difficultés sur le sens véritable de l'expression שם המפרש. Cependant Munk (*Guide des Egarés*, I, p. 567) et Geiger (*Urschrift*. p. 264) en ont donné l'exacte signification. Les termes de la mischnâh *Sanhedrin*, VII, 5, עד שיפרש השם sont interprétés authentiquement par l'équivalent donné par la baraïta עד שיברך שם בשם, ce qui veut dire d'après ce que nous venons d'exposer plus haut : « jusqu'à ce qu'il récite l'eulogie avec le tétragramme[1]. » L'opposé du *nom explicite* est le *kinnouï* (כינוי). On entend par là les mots *schêm*, *adônâï*, etc., qu'on prononce à la place du tétragramme.

[1] Voy. *Zeitschrift d. D. M. G.*, XXXII, p. 465 et suiv. (art. de M. Nestle) ; XXXIII, 297 (art. de M. Fürst) ; XXXV, 162 et suiv. (art. de M. Nager) ; XXXVI, p. 410 et suiv. (art. de M. Fürst). Les citations de Jacques d'Edesse, données par M. Nestle, ont un intérêt de curiosité ; il peut être intéressant d'entendre un évêque jacobite se prononcer sur un terme technique de la liturgie hébraïque. Mais la désignation du tétragramme par שם המפורש est hors de doute. Il est aussi certain que le mot הזכרה se rapporte non seulement au tétragramme, mais aussi à tout nom de Dieu considéré comme saint, tels que אל, אלוה, אלהים, אדני, יה, etc. — Dans la formule de והכהנים, le *Siddour* de R. Saadia porte : בזמן ששומעים את שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול, où il faut sans doute traduire : « Au moment où ils entendaient le tétragramme sortir de la bouche du grand-prêtre. » C'est aussi la leçon de notre Mischnâh. D'autres Rituels changent cette leçon et donnent את... השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי כ"ג ; alors le mot מפורש peut avoir le sens de « distinctement », d'autant plus que dans certains cas les prêtres avaient coutume de couvrir et d'envelopper le tétragramme dans une cantilène qui empêchait les auditeurs, fussent-ils même tout à côté des prêtres, d'en percevoir la prononciation. Voy. b. *Qiddouschin*, 71 *a*, où il est dit que « les prêtres scrupuleux avalaient le tétragramme dans une cantilène » (מבליעין אותו בנעימה). R. Tarphon y raconte qu'en se tenant sur l'estrade, à côté de son oncle maternel, et en penchant l'oreille vers le grand-prêtre, il n'a pu saisir la prononciation du tétragramme. Ceci devait se passer dans les dernières années avant la destruction du temple ; les prêtres peu instruits de cette époque auraient-ils eux-mêmes oublié la prononciation traditionnelle ? Ou bien s'agissait-il alors de la bénédiction sacerdotale, tandis que, pour les confessions du Kippour, on le faisait entendre distinctement ?

Mais, en dehors de ces surnoms ou *kinouïm,* on nomme également *kinnouï* les mots qui ne sont point l'équivalent moins solennel du terme qu'ils doivent remplacer, mais des mots imaginés, dénués de sens et qui n'ont qu'une ressemblance apparente et fortuite avec un autre mot au lieu duquel on les prononce. Tels sont les mots נזיד, נזיח, פזיח, etc., qu'on dit au lieu de נזיר (m. *Nâzir*, I, 1); חרק, חרך, חרף, qu'on dit pour חרם (m. *Nedarim,* I, 2). Ce sont encore des termes analogues que les témoins employaient dans leurs dépositions contre le blasphémateur. Durant l'instruction longue et minutieuse, pendant laquelle la véracité des témoins faisait l'objet d'un examen scrupuleux, ces témoins, par respect du nom divin, ne se servaient pas même, en racontant ce qu'ils avaient entendu, des équivalents ordinaires. Ils devaient seulement à la fin de la procédure, après la condamnation, satisfaire à la loi, citer textuellement les blasphèmes du coupable et prononcer dans cette circonstance le tétragramme. Avant ce moment ils étaient obligés de remplacer même les équivalents par des mots, comme יסה, יוסה, יוסי, qui renferment deux ou trois lettres du tétragramme. Ces trois formes usitées du nom propre Yôsê (=יוסף) ont produit la phrase inintelligible de יכה יוסי את יוסה qui se lit dans le paragraphe cité, et dont le premier mot devrait être changé en יסה, à moins de maintenir יכה qui contient également deux lettres du nom ineffable et qui permettait de réunir dans une phrase mnémotechnique les trois *kinnouïm.*

NOTE V

LES SACRIFICES MENTIONNÉS, CHAP. VII, 8

L'opinion que nous avons fait entrer dans notre texte est celle de R. Eliézer. Elle est contredite par R. Akiba qui soutient que les deux béliers et les sept brebis étaient sacrifiés immédiatement après le *tâmid* du matin, avant qu'on commençât le service spécial du jour, tandis que le taureau de l'holocauste et le bouc expiatoire (*Lév.*, XVI, 27), dont il a été question, chap. VI, § 7, étaient immolés en même temps que ce *tâmid* du soir, par conséquent après la lecture des péricopes. (ר׳ עקיבא אומר עם תמיד של שחר היו קרבין ופר העולה ושעיר הנעשה בחוץ היו קרבין עם תמיד של בין הערבים). Abstraction faite des travaux à accomplir après que les

parties grasses étaient retirées du corps de l'animal (voy. *ci-dessus*, p. 56, n. 1), notre rédaction n'est pas d'accord avec R. Akiba, puisqu'elle se tait, chap. III, § 4, en parlant du *tâmid* du matin, sur les autres victimes qui, selon ce docteur, auraient été immolées en même temps. D'autre part, on ignore à quel moment R. Eliézer place l'holocauste du taureau et le sacrifice du bouc expiatoire. On échappe à une partie de ces difficultés, en n'attribuant à R. Akiba que les mots : עם תמיד של שחר היו קרבין, et en commençant une nouvelle proposition au mot ופר. Ces deux docteurs, dans ce cas, s'accorderaient à dire que l'holocauste et le bouc expiatoire précédaient le *tâmid* du soir. Mais il reste alors incertain si ces sacrifices précédaient ou suivaient la sortie de la cuillère et du brasier. Car il se pourrait très bien que le § 3 se proposât seulement de nous dire comment les sacrifices additionnels de la fête (מוספים) étaient distribués entre les deux *tâmid*, si une partie en était ajoutée à celui du matin, ou non. Il se peut néanmoins que la sortie de la cuillère et du brasier se fît entre le sacrifice du taureau et du bouc et celui du *tâmid*. Il y a même une supposition d'après laquelle l'opinion de R. Akiba irait jusqu'à העולה, ce qui adjoindrait encore l'holocauste aux victimes immolées en même temps que le *tâmid* du matin. Mais d'abord la phrase serait défectueuse ; puis on ne saurait de nouveau pas quel moment R. Eliézer assignait à l'holocauste. Quoi qu'il en soit, la rédaction de la Mischnâh est obscure et ne se prononce pas sur le moment où le *tâmid* du soir devait être immolé. Dans le § 4 il n'est question que de l'encens et du nettoyage des lumières qui accompagnent le *tâmid*, mais on ne dit pas un mot de la brebis.

Le Bablî (fol. 70 *a* et *b*) discute ces points divers sans conclure ; la Tosefta n'est guère plus claire. Les commentateurs sont en désaccord, et, tandis que les uns placent le sacrifice de la brebis du *tâmid* avant la sortie de la cuillère et du brasier, les autres pensent que l'immolation précédait l'offre de l'encens et le nettoyage des lumières. D'autres encore placent même le sacrifice du bouc expiatoire et celui de l'holocauste avec le *tâmid* du soir, après la sortie de la cuillère et du brasier. Les plus anciens *Ordres du service* nous présentent également deux décisions différentes. Le *Sêder* de R. Amram (II, 51 *a*) met le *tâmid* après les sacrifices des sept brebis et du bouc expiatoire (ואת שבעת כבשים תמימים ואת השעיר הנעשה בחוץ ואת התמיד של הערבים), et ne mentionne que l'encens, etc. après la dernière ablution (...וקדש ידיו ורגליו נכנס להקטיר וכו׳). Les quatre *Abôdâh* du *Kôbês* donnent l'opinion contraire : Iôsê ben Iôsê (p. 9, l. 19-20) : ...ושב ונתקדש. ידיו ורגליו

: תמיד הערבים. יעשה כסדר. והקטיר קטרת. בין נתחים לנסך[1] : (cf. m. *Iômâ*, III, 5); Saadia (p. 17, l. 7-8) : בשובו טובל ופז יעטה ויקדש עוד ככתבו . שי הערבים ילטה מנחתו ונסכו אחרי שובו. בשיר נסך וסמים יטה ונרות המערכה הכשיר ; R. Joseph ben Abitour (p. 24, l. 35) : תלבושת בד עוטה להשלים שנים ליום עולה תמיד. Enfin le quatrième *Sêder* donne (p. 116, l. 15-16) l'*Abodâh* de Troyes : רחץ וסיפג ועטה כלי פז. ויקדש עוד ידיו ורגליו : רצוי תמיד הגיש בערבים. והקטיר קטרת בין נתחים[2].

Il résulte des différences d'opinion qui existent entre l'*Abôdâh* de R. Amram et la première du *Kôbês*, qu'elles ne peuvent pas être toutes les deux de Iôsê ben Iôsê. Le *Siddour* de R. Saadia du reste tranche cette question; il nous donne trois *Ordres :* 1° Celui qui commence par אזכיר גבורות (*Kôbês*, p. 1 et suiv.), précédé des mots : אול מא אבתדי בה פסוק ליוסי בן יוסי והו יצלח ללתמיד (?) ; 2° celui qui commence par אתה כוננתה עולם מראש, qui ne doit pas être confondu avec l'*Abôdâh* de Troyes qui commence par les mots אתה כוננת עולם ברב חסד ; il a en tête les mots : ואלפסוק אלתאני הו לגמיע עלמא ישראל (le Siddour de R. Amrâm l'attribue faussement à Iôsê ben Iôsê); et 3° celle qui débute par בר"י יצדקו ויודוהו פנימי חכמה לְפָנָי[3] (*Kôbês*, p. 10) et que Saadia fait précéder de la note suivante : ואלפסוק אלתאלת אלפתה אנא וקד כנת אלפת גמאעה אלפואסיק אלא אנהא כבאר ליס ארי רסם שי מנהא הני אלא הדא לצגרה. « La troisième pièce est de ma propre composition ; j'avais déjà composé un recueil de pièces, mais à cause de leur étendue, je n'ai cru devoir en consigner ici que celle-ci, à cause de sa brièveté. » On voit que le Gâôn s'exprime avec précision sur la provenance des différentes *Abôdâh*, et son opinion doit être acceptée. La seconde de son *Siddour*, qui s'attache servilement à la rédaction de la Mischnâh, et qui présente une opinion que nul autre *sêder* ne reproduit, est peut-être la plus ancienne ; cependant elle a l'alphabet renversé. L'*Abôdâh* de Troyes et celle de Rome présentent un grand nombre de parallèles avec celle de Iôsê b. Iôsê du *Kôbês*, comme l'a observé M. Zunz (*Literaturgeschichte d. synagogalen Poesie*, p. 643); celle-ci pourrait être prise pour une rédaction nouvelle et plus étendue de la rédaction française, si l'ancienneté de Iôsé n'était pas si solidement établie. Il est encore digne de remarque qu'aucune *Abôdâh* ne fait mention d'un sacrifice adjoint au *tâmid* du matin ; toutes

[1] Ces petites phrases sont formées de nouveau de quatre à cinq syllabes ; voyez ci-dessus, p. 70, n. 2.

[2] Dans l'*Abôdâh* romaine (אזכר סלה) s. v. תכלית, les mots עם מוספין ונסכיהם ont été biffés avec raison par Luzzatto.

[3] C'est ainsi qu'il faut corriger *Kôbês*, p. 10, l. 1 ; cf. I *Rois*, VI, 17.

les pièces rejettent donc l'opinion de R. Akiba, et le passage commençant par חניכיו de l'*Abôdâh* française (*Kobês*, p. 114, l. 27) ne parle absolument que du *tâmîd*, bien que R. Tam y voit les sacrifices additionnels (*Tôsafôt yeschênôt* sur *Iômâ*, 70 *a*). Les derniers sacrifices sont, au contraire, indiqués dans le vers : קדם ועשה (*Kôbês*, p. 116, l. 10), que R. Tam corrige mal à propos, puisqu'il est d'accord avec Iôsê, p. 9, l. 13. L'ordre du sacrifice qui y est donné est bien celui de R. Eliézer, tel que nous l'avons expliqué plus haut.

NOTE VI.

R. SAADIA SUR LE CHAP. XXXIV DE L'EXODE.

La Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg possède, dans la collection Firkowitsch, un fragment considérable du Commentaire de R. Saadia Gâôn sur l'Exode. A l'occasion des ordres donnés pour la construction de la tente d'assignation, le Gâôn s'exprime ainsi : « Nous avons l'intention d'exposer en cet endroit, c'est-à-dire dans la section *Teroumâh*, tout ce qui concerne le temple bâti par Salomon, tel qu'il est décrit dans les livres des *Chroniques* et des *Rois* ; lorsque nous arriverons à la section de *Vayaqhel*, nous y insérerons ce qui est relatif au second temple, qui est traité dans la *Masséchèt Middôt* de l'ordre *Qodaschim* ; enfin dans notre commentaire d'*Eleh Peqoudê*, nous ajouterons la description du troisième temple donné dans le livre d'Ezéchiel. Ces additions seront placées à l'endroit qui nous paraîtra convenable, nous ne nous obligerons pas à être complet dans notre description de ces trois temples, nous mentionnerons seulement les choses essentielles et les généralités. »

Tandis que le Commentaire sur les deux derniers chapitres de l'Exode présente de grandes lacunes, il est complet pour *Vayaqhel*, et, à l'occasion du chap. XXXIV, v. 35 à 38, Saadia explique un passage de la mischnâh *Iômâ*, chap. v, § 1 et 2, que nous transcrivons ici :

פי מתל מכאן אלפרכת כאן פי אלבית אלתאני מעלקין מע אלבראסתג
אלמעלק אחדיהמא מרדה משאלה מן גהה אלגנוב והי אלכארגה ואלאכרי
מן גהה אלשמאל והי אלדאכלה ובינהמא דראע יוצי אלבראסתג פאלא
אראד כהן גדול אן ידכל אלי בית קדש הקדשים יום אלכפור אקבל מן מוצע

שיל אלפרכת אלבראניה ומשא בינהמא חתי יצל אלי אלחאיט אלשמאלי
תם יעטף פימשי מן יסרה מע אלפרכת אלדאכלה חתי יבלג אלי אלבית
והו מוצע אלארון פיבכר אלבכור ..... קד ינבגי אן נעלם אן בית שני
לם יכן ארון [פיה] ולא כפרת ולא כרובים אד כלהא כקטעה ואחדה
ואנמא כאן כהן גדול אדא דכל יום הכפורים ליבכר יצע אלמחתה עלי
חגר כאן מרתפעא מן אלארץ ג אצאבע והו כאן מכאן שני בדי הארון
כמא נצת אלמשנה משניטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים
ושתייה נקראת גבוהה מן הארץ ג אצבעות ועליה היה נותן והדא
אלחגר נקל אלקדמא אנה אול חגר כלקה פי אלארץ ופיה יקול אר מי ירה
אבן פנתה ומנה אנבסטת אלארץ פי אלד גהאת ולדלך סמי אבן שתיה ....
יעני בה חגר ..... אלסבב באלשאם ובבל אלא תסדי אלנסא פי ..... |
אלמקאם אלדי פיה חגר אלסדי.

« A l'instar du *parochet*, il y avait dans le second temple deux rideaux avec des attaches, suspendus l'un replié du côté sud vers l'extérieur et l'autre du côté nord vers l'intérieur. Entre ces deux rideaux il y avait l'espace d'une coudée qui embrassait les attaches. Lorsque le grand-prêtre voulait entrer dans le saint des saints le jour de l'expiation, il s'avançait de l'endroit où tombait le rideau extérieur et marchait entre les deux rideaux, jusqu'à ce qu'il arrivât vers le mur gauche du temple ; puis il se retournait pour aller à gauche le long du *parochet* intérieur, afin d'arriver au saint des saints où se trouvait l'arche et où il brûlait les encens... Il convient de savoir que, dans le second temple, il n'y avait ni arche, ni couvercle, ni chérubins, qui tous étaient d'une seule pièce. Aussi lorsque le grand-prêtre entrait au jour de l'expiation pour brûler l'encens déposait-il le brasier sur une pierre qui s'élevait de la terre à une hauteur de trois doigts. A cet endroit étaient placées autrefois les deux barres de l'arche. Ainsi il est dit expressément dans la Mischnâh : Depuis que l'arche fut enlevée, on y voyait une pierre qui remontait à l'époque des premiers prophètes, et qui était appelée pierre *schetiyâh ;* elle était de trois doigts au-dessus de la terre et le grand-prêtre mettait sur elle le brasier. Les anciens rapportent de cette pierre qu'elle fut la première créée sur la terre ; c'est d'elle qu'il est dit : Qui lança sa pierre angulaire (*Job*, XXXVIII, 6) ? C'est encore d'elle que la terre sortit pour s'étendre dans les quatre directions. C'est pour cette raison qu'elle porte le nom de *pierre de fondation*... cause les femmes en Syrie et en Babylonie ne tissent pas... où est la pierre de tissage. »

Malgré les mots qui manquent dans les trois dernières lignes du manuscrit, on reconnaît facilement que Saadia donne deux expli-

cations différentes de *schetiyâh* : il dérive d'abord ce mot de *schâtâh* (שתה) « fonder », et ensuite de *scheti* (שתי) « chaîne d'un tissu. » Saadia a, en outre, en vue un passage du Talmud de Jérusalem (*Tâanit,* 64 *c*) ainsi conçu : R. Zeérah dit : Les femmes qui ont l'habitude de ne pas tisser depuis le commencement du mois d'Ab suivent un usage qui a son origine dans ce fait que, pendant ce mois, la pierre *schetiyah* a cessé d'exister (par suite de la destruction du temple). Il y a encore une allusion dans le verset (Ps., XI, 3) : Les fondements (שתות) seront renversés. » — La première interprétation de Saadia repose sur le Bablî, *Iômâ*, 54 *b*.

J. Derenbourg.

ÉTUDE HISTORIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

SUR LA ROUE DES JUIFS

DEPUIS LE XIIIe SIÈCLE

Depuis le commencement du XIIIe siècle, les Juifs d'Occident furent soumis à l'obligation de porter sur leurs vêtements un signe extérieur destiné à les distinguer des chrétiens. C'est une particularité que presque tout le monde connaît, mais ce que l'on ignore généralement, c'est ce en quoi consista ce signe, quelles en furent l'origine, la forme, la matière, la couleur, les dimensions, etc. Grâce à quelques textes qui nous ont été conservés surtout par les canons des conciles, les ordonnances des rois et divers statuts, j'espère faire un peu la lumière sur cette question : je désire, en publiant cette courte étude que je sais d'ailleurs devoir être très incomplète[1], attirer l'attention des érudits sur des textes encore inconnus ou sur des monuments figurés qui représentent des Juifs avec ce signe, parce que ces textes, ces monuments peuvent fournir des éléments de critique d'une certaine valeur.

L'Eglise eut l'initiative de cette mesure; elle voulait ainsi empêcher les unions entre chrétiens et juifs[2]. Ce fut du moins le

[1] Je recevrai avec la plus vive reconnaissance les communications de tous genres qui pourraient m'être adressées à ce sujet.

[2] ... Contingit interdum quod per errorem christiani Judæorum seu Saracenorum et Judæi seu Saraceni christianorum mulieribus commisceantur. Ne igitur tam damnatæ commixtionis excessus per velamentum erroris hujusmodi, excusationis ulterius possint habere diffugium, statuimus ut tales utriusque sexus in ommi christianorum provincia, et omni tempore qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur... (*Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, t. XIII, col. 1003 et 1006). — Prælati procedant contra ipsos Judæos interdicendo commercia cum eis... (Concile de Valence en Dauphiné, tenu vers 1248. *Sacrosancta concilia*, t. XIV, col. 114). In sacro generali concilio provida fuit deliberatione statutum ut Judæi

prétexte invoqué par les Pères du quatrième concile général de Latran, en 1215; ils décidèrent que désormais tous les Juifs de la chrétienté seraient obligés de porter des vêtements différents de ceux des chrétiens, ainsi que cela se pratiquait déjà dans plusieurs endroits[1].

En quoi devait consister cette différence? Le concile de Latran ne l'indique pas; les canons de quelques autres conciles tenus postérieurement ne sont pas plus précis. Mais la forme de ce signe ne tardera pas à être fixée d'une façon définitive, au moins pour la France, l'Espagne et l'Italie; ce signe sera la *roue* ou *rouelle* (rota, rotella). Je montrerai plus loin ce qu'il fut dans d'autres pays.

La roue paraît être d'origine française et avoir été en usage dans le diocèse de Paris, au moins dès le commencement du XIIIe siècle. On trouve en effet dans les statuts synodaux édictés par l'évêque Eudes de Sully (mort le 13 juillet 1208) cette prescription : « Præcipimus [presbyteris] ut moneantur non Judæis prestare rotas, secundum quod præceptum est[2]. » A partir du concile de Narbonne, tenu en 1227[3], elle devient le signe imposé, pour ainsi dire, officiellement aux Juifs. Cette prescription, quant à la forme, est renouvelée par les conciles d'Arles, de 1234[4]; de Béziers, de 1246[5]; d'Albi, de 1254[6]; d'Arles, de 1260[7]; de Nîmes, de 1284[8]; d'Avignon, de 1326 et 1337[9]; de Vabres, de 1368[10], et par les statuts synodaux de Rodez, de 1336[11], et de Nîmes, du 7 mars 1365[12]. Le fait que les Juifs étaient plus nombreux dans le midi de

christianis qualitate habitus distinguantur, ne illorum isti vel istorum illi possint mulieribus dampnabiliter commisceri... Bulle du pape Alexandre IV, du 3 septembre 1257, adressée simultanément à saint Louis, à Charles Ier, comte d'Anjou et de Provence, son frère, et à Hugues IV, duc de Bourgogne. Elle a été publiée par M. Isidore Loeb d'après les originaux conservés aux Archives nationales, sous les cotes L. 252, nos 203-205, dans la *Revue des Etudes juives*, t. I, juillet-septembre 1880, p. 116-117. — Philippe V, dans son ordonnance du 10 octobre 1317, donne la même raison :...volentes etiam quod inter regni catholicos et Judæos certa et nota differentia habeatur, ut inde multis periculis et potissime mulierum catholicarum conjunxionibus, quas frequenter contingit, ut dicitur, fieri occurratur (*Ordonnances des rois de France de la troisième race*, t. XI, p. 447).

[1] Notamment dans le diocèse de Paris. Voyez à la page suivante.

[2] Migne, *Patrologiæ cursus completus*, t. CCXII, col. 68.

[3] ... Deferant signum rotæ (*Sacrosancta concilia*, t. XIII, col. 1106).

[4] *Ibid.*, t. XIII, col. 1314. Le mot rotæ doit avoir été omis dans le texte; d'après ce qui suit, il ne peut y avoir aucun doute au sujet de la forme.

[5] *Sacrosancta concilia*, t. XIII, col. 97.

[6] *Ibid.*, t. XIV, col. 171 et 172.

[7] *Ibid.*, t. XIV, col. 244.

[8] *Ibid.*, t. XIV, col. 828.

[9] *Ibid.*, t. XV, col. 311 et 530.

[10] *Ibid.*, t. XV, col. 896.

[11] Martene, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 769.

[12] *Ibid.*, t. IV, col. 1064.

la France que partout ailleurs, explique pourquoi nous ne voyons figurer dans cette énumération que des villes méridionales.

C'est également dans le Midi que furent d'abord promulguées par le pouvoir séculier et par les villes les ordonnances relatives au signe des Juifs. En 1232, Raymond VII, comte de Toulouse, et le légat du pape statuent qu'ils porteront la roue [1] ; les coutumes d'Avignon, de 1243, prescrivent la roue aux hommes et le voile aux femmes [2] ; enfin, d'après les statuts de Marseille, qui sont de 1255, ils devaient porter une calotte ou chapeau jaune ; s'ils ne le voulaient pas, une roue [3].

La roue fut imposée aux Juifs par les rois de France dans une série d'ordonnances dont la plus ancienne est celle de saint Louis, du 19 juin 1269 [4] ; elle fut confirmée par Philippe le Hardi [5], Philippe le Bel [6], Louis X [7], Philippe V [8], le roi Jean [9], enfin par Charles V [10].

A l'exemple de saint Louis, Alphonse de Poitiers oblige les Juifs de ses domaines à porter la roue sur leurs vêtements [11]. Les statuts de Nice, qui furent édictés en 1342, les soumirent à la même obligation [12]. En général, la roue fut le signe commun aux deux sexes ; cependant pour les femmes, elle fut remplacée par une espèce de voile appelée *oralia* [13], *orales* [14], *cornalia* [15].

L'âge auquel les Juifs devaient commencer à avoir le signe a varié. A Marseille, il fut fixé à sept ans [16]. Le concile d'Arles, de 1234, le recule jusqu'à treize ans pour les garçons et douze ans

[1] Catel, *Histoire des comtes de Tolose*, p. 352.

[2] R. de Maulde, *Coutumes et règlements de la république d'Avignon*, dans la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1877, p. 595.

[3] Statuimus quod omnes Judæi a septem annis supra portent vel deferant calotam croceam, vel, si noluerint, portent in pectore unam rotam...(Du Cange, au mot Judæi). Dans l'*Histoire de la commune de Marseille*, de L. Méry et F. Guindon, au livre V, chap. 14 des statuts publiés par eux, il n'est pas fait mention de la « *calotam croceam* ».

[4] *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, t. I, p. 294.

[5] Le 23 septembre 1271 (collection Dupuy, ms. n° 532, fol. 112) ; — 20 mars 1272 (*Ordonnances*, t. XII, p. 323) ; — 19 avril 1283 (Saige, *Les Juifs du Languedoc antérieurement au* XIVe *siècle*, p. 212).

[6] Le 18 mars 1288 (Saige, p. 220).

[7] Le 28 juillet 1315 (*Ordonnances*, t. I, p. 596).

[8] Le 10 octobre 1317 (*Ibid.*, t. XI, p. 447).

[9] Le 20 ou le 21 octobre 1363 (*Ibid.*, t. III, p. 642).

[10] Le 18 juillet 1372 (*Ibid.*, t. V, p. 498).

[11] Le 19 juillet 1269 (collection Dupuy, ms. n° 822, fol. 236).

[12] *Monumenta historiæ patriæ, leges municipales ; Statuta Niciæ*, col. 148.

[13] Concile d'Arles de 1234, *l. cit.*, et *Coutumes d'Avignon*, *l. cit.*

[14] Statuts de Marseille, *l. cit.*

[15] Conciles d'Avignon de 1326, et de Vabres, *l. cit.*

[16] Statuts de Marseille, *l. cit.*

pour les filles ; ceux d'Avignon, de 1326, et de Vabres, le portent à quatorze pour les garçons et douze pour les filles.

La place ordinaire de la roue était sur la poitrine. Elle est expressément déterminée par la plupart des canons des conciles[1], par les statuts de Raymond VII, comte de Toulouse, et par ceux d'Avignon, de Marseille et de Nice. Il y eut, à la vérité, des exceptions, mais beaucoup plus tard et probablement dans le seul Comtat-Venaissin. J'en parlerai plus loin. Saint Louis et Alphonse de Poitiers, par leurs ordonnances de 1269, et Philippe le Hardi, par celles de 1272 et de 1283, prescrivent une deuxième roue qui sera placée derrière le dos[2]. L'ordonnance de Louis X est moins précise : « ils porteront, dit-elle, le signal où ils l'avoient acoustumé de porter. » Sous le roi Jean, on revint à la roue unique[3], et cette disposition fut maintenue par Charles V, qui veut que les Juifs « portent leur enseigne acoustumée au-dessus de la ceinture. » Elle devait être fixée ou cousue sur le vêtement de dessus, ou encore, comme le dit l'ordonnance de Louis X, « pourtrait de fil ou de soye. »

En ce qui concerne la matière de la roue, les canons des conciles et les statuts municipaux sont absolument muets, mais il est probable que le feutre ou le drap furent adoptés partout et de très bonne heure, en conformité des prescriptions d'une bulle de Grégoire IX, de 1233 ou de 1234[4]. C'est la matière qui fut imposée par saint Louis, par Alphonse de Poitiers et, en 1283, par Philippe le Hardi[5]. Si on en excepte les dérogations à cet usage qui eurent lieu postérieurement dans le Comtat-Venaissin, je pense qu'il faut admettre que le feutre, l'étoffe, le fil et la soie[6] furent seuls employés. Je ne sais ce qui a autorisé Pasquier à dire

[1] Notamment par ceux de Narbonne, d'Arles de 1234, de Béziers, d'Albi, d'Avignon de 1279 et de 1326, de Nîmes de 1284, de Vabres, et par les statuts synodaux de Rodez et de Nîmes.

[2] ... Retro, disent les ordonnances de saint Louis et d'Alphonse de Poitiers ; — in dorso,... et aliam inter scapulas, disent celles de Philippe le Hardi. — L'ordonnance de saint Louis et celle d'Alphonse de Poitiers, qui en est, pour ainsi dire, la copie, paraissent avoir été calquées sur une bulle de Grégoire IX, dont il sera plus loin fait mention à diverses reprises.

[3] Une grant rouelle bien notable... (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[4] Cette indication m'est fournie par l'*Historia social. politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*, t. II, p. 22 et 197, de D. José Amador de los Rios, qui ne paraît pas très sûr de la date. Je fais rechercher dans les registres du Vatican le texte de cette bulle, qui est d'une importance exceptionnelle pour le sujet dont je m'occupe.

[5] ... Rotam de feltro seu panno ... Cette désignation est absolument la même dans la bulle de Grégoire IX.

[6] Voy. l'ordonnance de Louis X.

que les Juifs avaient jadis eu sur l'épaule une rouelle ou platine d'étain[1].

La couleur, qui paraît avoir été d'abord prescrite, est le jaune safran. La bulle de Grégoire IX nous en fournit encore le premier exemple[2]. Saint Louis et Alphonse de Poitiers ordonnent aussi le jaune. Philippe le Hardi, Louis X et Philippe V s'en tiennent, autant qu'on peut en juger par les termes vagues de leurs ordonnances, aux prescriptions de leurs prédécesseurs[3]. Le roi Jean modifie la couleur et, de jaune qu'était la roue, elle devient « partie de rouge et de blanc. » Une miniature du ms. français 820 de la Bibliothèque nationale (*Recueil des miracles de Nostre Dame*), nous en donne, au fol. 192, un curieux exemple. Elle représente un Juif revêtu d'une robe et d'un capuchon verts; par dessus, il porte un manteau d'un rouge pâle, avec la roue mi-partie de rouge plus foncé et de blanc sur la poitrine. Cette disposition des deux couleurs ne semble pas avoir duré ou du moins avoir été rigoureusement observée. Car une autre miniature du ms. lat. 919, qui est le livre d'heures du duc de Berry, exécuté en 1409, représente au fol. 48 v°, un Juif coiffé du chapeau pointu, portant sur la poitrine une large roue, dont le pourtour est rouge et le fond blanc[4]. Le vêtement sur lequel elle est appliquée est violet; par conséquent la roue est pleine. Un autre monument figuré un peu antérieur, fait entre les années 1401 et 1409, nous montre aussi deux Juifs avec la roue sur la poitrine; ces roues ne sont pas parties; elles sont formées par un simple trait. Malheureusement cette dernière représentation ne me fournit aucune donnée en ce qui concerne la couleur, parce qu'elle est en camaïeu[5].

[1] *Recherches sur l'état de la France*, p. 604.

[2] De feltro seu panno croceo.

[3] Ad signa portanda quemadmodum prædictus genitor noster statuit... — et sera d'autre couleur que la robbe (*Ibid.*, p. 1315)... — nec non signa quæ antᵃ eorum captionem portare consueverant, faciatis ipsos in eorum vestibus superioribus evidenter portare...(*Ibid.*, p. 1317).

[4] Cette miniature appartient au genre dit des grotesques.

[5] Cette peinture est dans le magnifique ms., qui porte le n° 167 du fonds français; elle est au fol. 134. Elle représente quatre Juifs dont deux, ceux qui ont la roue, sont au premier plan; un de ceux-ci et un de ceux qui sont au deuxième plan, ont une hotte derrière le dos; ils sont chassés par un diable tenant un bâton. Cette représentation est accompagnée des deux textes suivants, en latin et en français, qui servent de commentaire au verset 31 du chapitre I des Proverbes: Hoc significat quod Judei huc usque separati sunt a consilio et auxilio Domini, quia consilio pessimo ducti petierunt ut Barrabas dimitteretur et Christus innocens crucifigeretur. — Ceci segnefie que les Juis sont encore jusques a dessevrez du conseil de Dieu, car ils refusèrent le sien et usèrent de leur propre conseil; si en sueffrent la peine temporele de cheitivaison par tout le monde et après esperituele.

Les canons des conciles et les statuts municipaux ne faisant pas mention de la couleur de la roue, je pense qu'il est permis d'admettre, sans crainte d'erreur, que le jaune fut employé au moins depuis que Grégoire IX en eut prescrit l'usage jusqu'à la promulgation de l'ordonnance du roi Jean. De même encore nous trouverons des exceptions à ces règles dans le Comtat-Venaissin, à une époque plus rapprochée de nous.

La plupart des textes contiennent une indication relative aux dimensions de la roue. A défaut de mesures précises, il est dit, par exemple, que la roue doit être ample, apparente, etc. [1]. On voulait ainsi empêcher les Juifs de dissimuler le signe, mais on aurait pu difficilement les empêcher d'interpréter à leur façon et à leur avantage des canons, des ordonnances ou des statuts conçus dans des termes trop vagues. Aussi les dimensions sont-elles le plus souvent déterminées d'une manière exacte. Voici l'indication des dimensions prescrites par les conciles de Narbonne, de Béziers, d'Albi et les statuts de Raymond VII : pour la largeur du cercle, un doigt ; pour l'espace vide, un demi-palme [2] ; par les conciles d'Arles, d'Avignon, de 1326, et de Vabres, pour la largeur du cercle, trois ou quatre doigts ; par les statuts de Marseille, un palme ; par la bulle de Grégoire IX, quatre doigts pour la largeur du cercle ; par les ordonnances de saint Louis et d'Alphonse de Poitiers, quatre doigts pour la largeur du cercle et un palme pour l'espace vide. Sous le règne de Louis X, la roue « sera large d'un blanc tournois d'argent au plus », soit de 18 ou 19 millimètres ; sous le roi Jean, elle atteindra les dimensions de son grand sceau, environ 35 millimètres [3] ; enfin sous le règne de Charles V, « sera ladicte enseigne du large du seel de nostre Chastellet de Paris », environ 50 millimètres [4]. Il y eut à ces règles des dérogations autorisées. M. Saige nous apprend, en effet, dans son ouvrage sur les Juifs du Languedoc [5] que, en 1279, l'abbé de Saint-Antonin de Pamiers permit aux Juifs de porter, au lieu de la large roue imposée, une roue étroite, en fil, très peu visible, brodée sur leurs

[1] ... Rotis aut signis aliis in exteriori eorum habitu patentibus utantur (concile d'Arles)... — per quæ faciliter et distincte valeant a christianis agnosci pariter et discerni (concile d'Avignon, de 1279)...—Signum portent notabile, apparens rota (statuts de Nice)... — bien notable... et telle que l'en puisse bien apercevoir ou vestement dessus, soit mantel ou autre habit... (ordonnance du roi Jean).

[2] Je ne saurais indiquer exactement les dimensions du palme ; peut-être équivaut-il à l'étendue de la main. Littré dit que le palme en Provence a une longueur de neuf pouces, soit environ 24 centimètres.

[3] Douët d'Arcq, *Collection de sceaux*, t. I, p. 274.

[4] *Ibid.*, t. II, p. 183.

[5] P. 40.

vêtements. En 1280, Philippe le Hardi confirma cette disposition bienveillante [1].

Des textes qui m'ont fourni les renseignements sur les dimensions de la roue et des monuments figurés que j'ai signalés plus haut, il résulte que la roue était le plus souvent évidée et parfois pleine. Un passage cité dans l'*Histoire littéraire de la France* donne de la roue la description suivante assez curieuse pour être rapportée : « La forme de ces signes était une roue d'étoffe cra-
» moisie d'un palme de diamètre et de quatre doigts de largeur
» à la circonférence, dont le milieu se composait d'étoffe noire en
» forme de lune décroissante [2]. »

Les sentiments des chrétiens pour les Juifs pendant le moyen âge sont trop connus pour qu'on ne s'explique pas le peu d'empressement de ceux-ci à se soumettre à une mesure qui les signalait à la haine publique ; aussi cherchaient-ils à s'y soustraire. Mais les bulles des papes, les canons des conciles et les ordonnances ne tardaient pas à les rappeler à la réalité. La bulle du pape Alexandre IV, adressée le 3 septembre 1257, à saint Louis, à Charles d'Anjou et à Hugues IV, duc de Bourgogne, les invite à faire exécuter les prescriptions du concile de Latran relatives aux Juifs et notamment en ce qui concerne le signe [3]. Il est juste de reconnaître que l'Église n'a pas été au-delà des avertissements et des menaces canoniques et que toutes les mesures de rigueur, amendes, peines corporelles, etc., prises contre les Juifs récalcitrants, émanaient du pouvoir séculier. C'est la commune de Marseille qui, la première, semble être entrée dans cette voie. Elle condamne tout Juif trouvé sans le signe à une amende d'au moins 5 sous pour chaque contravention [4]. Saint Louis et Alphonse de Poitiers élèvent l'amende jusqu'à la somme de 10 livres tournois, qui seront en partie converties en œuvres pies [5] ; en outre le

[1] De plus, vous laisserez les Juifs de Pamiers, que vous contraignez, comme nous le comprenons, à porter la marque dont se servent les Juifs de France, se servir de celle que l'abbé de Pamiers leur a prescrite, pourvu qu'elle les distingue suffisamment des chrétiens (Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, t. IV, p. 33).

[2] P. 567, traduction d'une chronique juive rapportée par Salomon ibn Verga, dans son livre « Verge de Juda » (שבט יהודה).

[3] .... Serenitatem (ou nobilitatem) tuam rogamus et hortamur attente per apostolica tibi scripta mandantes quatinus predictos Judeos ad deferendum signum quo a christianis qualitate habitus distinguantur (*Revue des Etudes juives*, t. I, p. 117).

[4] .... Si quis contra fecerit, solvat perinde pro qualibet vice pro pœna quinque solidos vel plus ad libitum rectoris (*Histoire de la commune de Marseille*, p. 167).

[5] .... et nihilominus idem Judæus qui sic inventus fuerit sine signo puniatur usque ad X libras turonensium, ita tamen quod pœna hujusmodi summam non excedat prædictam et hujusmodi emendæ ponantur ad partem per nos vel de mandato nostro in pios usus convertendæ (*Ordonnances*, *l. cit.*).

dénonciateur aura le vêtement de dessus du Juif [1]. Philippe le Bel prescrit la levée des amendes dues pour cette transgression, mais sans en fixer le chiffre [2] ; Charles V la réduit à 20 sous parisis pour chaque fois [3] ; enfin, à Nice, la moitié du vêtement de dessus pourra être attribuée au délateur, l'autre moitié au Conseil de ville [4].

D'après la chronique rapportée par Salomon ibn Verga, des châtiments corporels auraient été infligés à ceux des Juifs qui avaient été trouvés sans le signe. Des menaces de mort étaient proférées contre eux, mais elles ne paraissent pas avoir été suivies d'effet [5]. « Après quelque temps, la main des inquisiteurs s'appe-
» santit sur notre nation ; dans toute la Provence, ils tirèrent des
» Juifs beaucoup d'argent ; un grand nombre d'hommes éminents
» à Marseille, à Aix et à Avignon sortirent avec les signes. L'in-
» quisition sévit surtout à Avignon, où l'on avait enfermé *les deux*
» *tuyaux d'or*, R. Mordekaï, fils de Joseph, et R. Israël. Ils furent
» relâchés et sortirent avec les signes, après avoir payé une
» amende énorme [6]. »

C'est à la demande de Paul Christiani, juif converti, que saint Louis rendit son ordonnance [7].

L'obligation pour les Juifs de porter la roue en public, quand ils sortaient [8], était quelquefois levée exceptionnellement, à titre temporaire ou définitif. M. Saige dit, dans son livre, qu'ils pouvaient, moyennant finance, se soustraire à cette obligation [9]. Elle cessait, sans doute, aussi à la suite de services rendus. Parmi les rares exemptions que j'ai rencontrées, je signalerai celle qui fut accordée par Alphonse de Poitiers à Mossé de Saint-Jean-d'Angély et à ses deux fils, pour les dispenser du port de la roue

[1] Et si quis Judæus postmodum sine prædicto signo in publico inventus fuerit, inventori vestis superior concedatur (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[2] Mandement du 18 mars 1288, dans Saige, p. 220.

[3] .... et qui sera trouvé sens enseigne, il païera vint solz parisis d'amende à nous pour chascune fois (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[4] Qui vero non portaverit, veste superiori sit ipso jure privatus, cujus vestis dimidia curiæ, et alia media delatori querenti. Sed per hoc juri illorum præjudicium inferre nolumus quibus ex statuto, vel consuetudine præscripta, sicut in aliquibus locis esse asseritur, vestis hujusmodi consuevit agi (*Statuta Niciæ*, col. 148).

[5] .... Quiconque serait trouvé sans ce signe devait être mis à mort (*Histoire littéraire*, t. XXVII, p. 566).

[6] *Ibid.*, p. 566-567.

[7] .... ad requisitionem dilecti nobis in Christo fratris Pauli Christini (*Ordonnances*, *l. cit.*).

[8] Conciles d'Arles, d'Albi, de Nîmes, d'Avignon, de 1326, de Vabres et statuts synodaux de Rodez et de Nîmes, 1336 et 1365.

[9] P. 22 — M. Saige cite le ms. lat. 4684, fol. 58, où devraient se trouver des exemptions. Je n'en ai trouvé aucune.

jusqu'à la Toussaint suivante [1]. De même, Charles V, par son ordonnance du 18 juillet 1372, exempte définitivement Manessier de Vezou, procureur général des Juifs du Languedoc, sa femme et ses enfants, Johannin, son gendre, Mathatias et sa mère, et Abraham, son fils [2]. La dispense fut accordée aux Juifs, lorsqu'ils étaient en voyage [3], par les conciles d'Arles, de 1234, d'Avignon, de 1326, et par Charles V. La partie de l'ordonnance de ce prince est tout à fait libérale et mérite d'être citée : « Et aussi avons » octroïé et octroïons aus dis Juys et Juives demourans et qui » demourent en nostre dit royaume, que en alant deuëment et » paisiblement par ycellui royaume, sens fraude et malengin pour » querir et faire lours neccissitez, il puissent aler paisiblement » parmi les villes et lieux où il ne sont point demourans, sens » arrest et sens y faire aucun contraux ; en païant toutevoies les » travers et païages ordenez acoustumez, sens ce que il soient » tenus de porter la dicte enseigne, se il ne leur plaist, jusques » à tems que il seront retournez ou lieu de leur domicile tant » seulement. Et oultre avons octroïé et octroïons à yceulx Juis et » Juives, que aucun Juyf ou Juyve ne soit puni d'aucune trans- » gression ou meffaitz fors que cellui tant seulement qui com- » mettra le délit, et que ce ne tourne à aucun préjudice aux autres » Juys, ne à la teneur de ces presens privilèges [4]. » L'ordonnance du roi Jean révoque tous les privilèges de ce genre qui auraient pu être accordés [5].

Les Juifs étaient obligés de payer au trésor royal une somme annuelle pour les roues [6]. Il semble aussi résulter de fragments de comptes qui nous ont été conservés, qu'elles leur étaient vendues ; c'est là du moins l'interprétation des auteurs du *Recueil des historiens de France*. Les baillis percevaient les sommes qu'elles rapportaient. En 1285, le bailli de Mâcon reçoit 27 sous, 5 deniers gros tournois et 2 sous, 6 deniers petits tournois. Le bailli de Touraine reçoit 61 livres, 2 sous ; celui d'Orléans, 50 livres. En 1295, ce dernier reçoit 30 sous [7].

[1] Collection Dupuy, ms. 822, fol. 236, ordonnance du 29 juillet 1270.

[2] *Ordonnances*, t. V, p. 498.

[3] .... nisi sint in viagio constituti. — D'après une communication de M. de Maulde, les médecins et les baîlons avaient aussi le droit de n'en pas porter.

[4] *Ordonnances*, t. V, p. 498.

[5] .... non contrestant quelconques privilèges que eux ou aucuns d'eulx dient avoir ou aient de non porter icelle rouelle, lesquelx nous cassons, irritons et mettons du tout au néant quant à ce.... (*Ordonnances*, t. III, p. 642).

[6] Saige, p. 220 ; mandement de Philippe le Bel du 18 mars 1288.

[7] Ces fragments de comptes ont été publiés dans le *Recueil des historiens de France*, t. XXII, p. 757 et 763.

Enfin nous trouvons que parmi les objets laissés en gage, il y eut quelquefois des roues. Une curieuse particularité de ce genre est consignée dans le livre de Gustave Bayle sur *les médecins d'Avignon au moyen-âge*, dont M. Neubauer a rendu compte dans le dernier numéro de la *Revue des Études juives :* « Maître Dieu-» losal de Stella, juif et médecin d'Avignon, étant tombé malade, » et sa fille Réginette ayant épuisé ses ressources pour soigner » son père, emprunta de l'argent à maître Bonjues de Beaucaire, » physicien, et en garantie de ce prêt il déposa chez le prêteur » deux coffres remplis de vêtements et de joyaux. Après la mort » de Dieulosal on y trouva, entre autres, *des roues de soie* pour » les juives, un rouleau de parchemin contenant l'histoire d'Es-» ther, deux livres de matines à l'usage des femmes juives, en » hébreu vulgaire ou roman [1]. »

Il faut aller dans le Comtat-Venaissin pour savoir ce qui concerne, à partir du xve siècle, les Juifs qui étaient restés sur le territoire de la France actuelle. Les savantes recherches de mon confrère, M. de Maulde, et de M. Isidore Loeb, qui ont bien voulu me communiquer des notes recueillies par eux, me permettront de fournir encore quelques détails sur cette question.

La législation d'Avignon, qui prescrivait aux Juifs de porter sur leurs vêtements de dessus une roue sur la poitrine, du côté gauche, et aux femmes un voile, n'a pas varié à cet égard jusqu'au xve siècle. Les statuts de 1441, conservés dans un ms. du musée Calvet, ainsi que le concile d'Avignon de 1457 [2], reproduisent ces prescriptions qui, semble-t-il, étaient un peu tombées en désuétude. Deux bulles de Pie II, du 4 janvier et du 28 août 1459, ordonnent aux Juifs de porter une marque jaune « en dedans et en dehors de leurs habits sur deux plis [3]. » Ces dispositions ne furent pas pour cela beaucoup mieux observées, car une autre bulle d'Alexandre VI, de 1494, prouve qu'ils n'employaient plus qu'une roue en fil blanc, presque imperceptible [4]. Dans une bulle du 13 juin 1525, Clément VII impose aux Juifs le chapeau jaune et aux femmes un signe apparent [5]. En 1555, Paul IV, en 1566, Pie V

[1] T. V, p. 306-308. Le passage cité entre guillemets est extrait de l'article de M. Neubauer.

[2] Item, circa signum sive notam per Judæos deferendam cum quamplurimi in eis excedunt et vagantur hinc inde miscendo se pluribus, statuimus et renovamus laudabile statutum S. Rufi inconcusse observari (*Sacrosancta concilia*, t. XIX, col. 190).

[3] Archives d'Avignon, boîte 2, arm. 8, n° 9, J.

[4] *Ibid.* — A Valence, l'évêque avait tenu bon à cette obligation, par une ordonnance de 1441.

[5] Cette bulle est dans le t. I du cartulaire de l'évêché de Carpentras, conservé aux archives de cette ville.

et, en 1592, Clément VIII renouvellent les prescriptions de leurs prédécesseurs [1]. Enfin les Juifs du Comtat-Venaissin, s'autorisant de ce qui se passait à Rome même, prirent le chapeau noir, au lieu du jaune, se bornant à y appliquer un morceau d'étoffe ou de taffetas jaune, gris, blanc ; quelques-uns même un morceau de papier. Auparavant déjà plusieurs avaient commencé à porter un chapeau tirant sur le rouge.

Les résultats auxquels je suis arrivé ne sont peut-être pas définitifs, en ce qui concerne le signe des Juifs de France ; la découverte de nouveaux textes ou de nouveaux monuments figurés peut modifier certaines de mes conclusions, mais pas assez, j'espère, pour détruire l'ensemble de ma thèse.

En Espagne, comme en France, le port du signe semble aussi avoir eu pour but d'empêcher le contact des chrétiens avec les Juifs [2]. Il est de bonne heure imposé ; et si Honorius III, par une bulle du mois d'avril 1219, en dispense les Juifs de Castille [3], Jaime Ier, roi d'Aragon, par une ordonnance du 22 décembre 1228, les force à porter en public un signe et un vêtement qui les distinguent des chrétiens [4]. Grégoire IX, en 1233 ou en 1234 [5], insiste auprès de don Gutierre, archevêque de Santiago, pour que cette mesure reçoive son application. Si j'ai bien compris de los Rios, c'est Grégoire IX qui aurait le premier déterminé d'une façon rigoureuse la matière et la couleur de la roue [6], le feutre ou l'étoffe jaune safran, et fourni ainsi en partie le modèle des ordonnances de saint Louis, d'Alphonse de Poitiers, etc., qui furent en vigueur en France à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe. En 1234, Thibaud Ier, roi de Navarre, prescrit aux Juifs de ses Etats l'usage de la roue de feutre ou d'étoffe jaune [7] ; de

[1] Archives d'Avignon, B. 91, cote C. 2897.

[2] Licet in sacro generali concilio provida fuerit deliberatione statutum ut Judæi a christianis habitu distinguantur, ne illorum isti vel istorum illi mulieribus possint dampnabiliter commisceri.... (Bulle d'Innocent IV, à Ferdinand III, roi de Castille, citée par de los Rios, t. I, p. 364, aux notes). — Morel-Fatio, *Notes et documents pour servir à l'histoire des Juifs des Baléares sous la domination aragonaise du* XIIIe *au* XVe *siècle*, p. 12, extrait de la *Revue des Etudes juives*, t. IV, p. 31.

[3] De los Rios t. I, p. 362.

[4] Mieres, *Apparatus super constitutionibus curiarum Cathaluniæ*, 2e éd., Barcelone, 1621, d'après une communication de M. Balaguer y Merino, qui, par l'intermédiaire de mon ami, M. Morel-Fatio, a bien voulu me communiquer bon nombre de renseignements pour ce travail.

[5] De los Rios, t. II, p. 22 et 362.

[6] Quoniam volumus quod Judæi a christianis discerni valeant et cognosci, vobis mandamus quatenus imponatis omnibus et singulis Judæis utriusque sexus signa, videlicet unam rotam de feltro seu panno croceo in superiori veste consutam ante pectus, et retro ad eorundem cognitionem, cujus rotæ latitudo sit in circumferentia quatuor digitorum (De los Rios, t. II, p. 197).

[7] De los Rios, t. II, p. 22.

même, le pape Innocent IV, par une bulle adressée de Lyon, le 15 avril 1250, à Ferdinand III, roi de Castille, lui recommande de veiller à ce que les Juifs aient le signe[1]. Alphonse X le Sage, roi de Castille, introduit dans la loi d'une manière formelle l'obligation du port de la roue et condamne les délinquants à une amende de 10 maravédis ; ceux qui ne la paieraient pas recevraient 10 coups de fouet[2].

En 1301, d'après Mieres, Jaime II renouvelle l'ordonnance de Jaime Ier. Malgré les bulles des papes et les injonctions des rois, les Juifs d'Espagne trouvaient le moyen de se soustraire à la mesure qui les frappait ; le concile de Zamora, de 1313, et les cortès de Palencia, tenues la même année par l'infant don Juan, en étaient réduits à le constater, sauf à promulguer des statuts également destinés à être éludés[3]. Parmi les ordonnances du même temps, je dois encore signaler celle de la commune de Barcelone, du 19 mai 1313, relative à la roue, qui doit être bien apparente, de drap jaune ou rouge[4]. La couleur jaune est seule prescrite par une autre ordonnance du 2 janvier 1321 et la peine prononcée par la première contre les délinquants (20 sous d'amende ou le fouet) est remplacée par le fouet[5].

A peu près aussi à cette époque, le roi de Grenade Ismaïl-Abul-Walid-ebn-Abu-Saïd-ben-Faraj, qui régna de 1315 à 1326, imposa aux Juifs de ses Etats, à l'exemple des rois chrétiens ses voisins, un signe pour les distinguer des musulmans[6].

Les exemptions qui furent accordées aux Juifs paraissent avoir été relativement nombreuses ; à en juger par l'absence de toute règlementation pendant une période de cinquante années, et par la sévérité des ordonnances ultérieures, il est permis de supposer que

[1] De los Rios, t. I, p. 364, aux notes.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 469, d'après la Partida VII, a, tit. XXIV, ley 11.

[3] Extrait des canons du concile de Zamora : Lo séptimo es que tambien judios como judias que trayan sennal çierta descubierta, por que paresca que andan departidos de los christianos, segunt diçe el derecho et se guarda en otras probinçias (De los Rios, t. II, pièces justificatives, p. 564).

[4] Ordonaren los conseylers e els prohomens de la ciutat que tot Juheu de qualque condicio sia deia porter capa axi com es acustumat. E qui capa no portara que haia a porter en la vestadura subirana sus el pists (*sic*) pres lo cabeç una roda qui sia be apparaxent de drap groch ho vermeyl e que sia axi ample com lo pla de la palma convinent e qui contra aço fara pagara per ban XX sols e si pagar nols pot sera escobat (Archives municipales de Barcelone, livre des délibérations de 1310 à 1313, fol. 42. Communication de M. Balaguer y Merino).

[5] .... una roda de drap groch cusida sobre la vestadura.... E qui contra asso fara sera escobat per la ciutat ab d (os) grans assots (Archives municipales de Barcelone, livre des délibérations de 1321 et 1322, fol. 21 v°). — A Lérida la peine infligée aux Juifs est de 2 livres ou de 20 coups de fouet (Villanueva, t. XVII, p. 38, ordonnances de Lérida, du 11 avril 1436).

[6] De los Rios, t. II, p. 198.

le port de la roue était à peu près abandonné. Voici quelques-unes de ces exemptions, dont je dois la communication à l'obligeance de M. Balaguer. En 1327, l'infant don Alphonse, et en 1336, le 1er juillet, don Pèdre III dispensent Mossé Naçan et Salomon Naçan, de Tarragone, de porter le vêtement propre aux Juifs, sauf à avoir sur leur vêtement de dessus une rouelle de couleur différente [1]. Le 3 janvier 1333, don Pèdre dispense Ismaël Morcat, Joseph et Isaac Morcat, frères, de Valence, de porter le manteau, la roue ou autre signe quelconque [2]; le 25 mai 1334, il accorde le même privilège à Joseph Almujucial, médecin de Lérida, pour le récompenser des soins qu'il avait donnés à plusieurs malades de sa maison [3]; le 25 juin suivant, à Isaac Bonavia, Juif de Balaguer [4]. Enfin pareilles exemptions sont accordées, le 4 juillet 1336, par le roi don Pèdre à Astruc Saltelli, Isaac Gratiani et à Vital Rosselli, de Barcelone [5].

Mais sous le règne de Henri II, roi de Castille, les anciennes prescriptions sont remises en vigueur et une ordonnance de 1371 édicte sous les peines les plus sévères que les Juifs « andoviessen senalados. [6] »

Une ordonnance, du 14 avril 1393, promulguée à Valence, impose aux Juifs le port de la roue jaune ou rouge sur la poitrine [7]. A Majorque, ils devaient avoir « à leur chaperon un capuchon » long d'un palme, fait en forme d'entonnoir ou de corne et cousu » jusqu'à la pointe. Lesdits Juifs ne pourront pas porter de man- » teaux, mais ils revêtiront par-dessus leurs habits de longues » robes (*gramalles*), où seront fixés à la partie extérieure les » insignes qu'ils ont coutume de porter. Lorsqu'ils voyageront, les » Juifs ne seront pas tenus de revêtir ce costume, afin d'éviter les » ennuis que cet accoutrement spécial pourrait leur attirer [8] ».

L'ordonnance de Ferdinand Ier, relative aux Juifs de Majorque, semble avoir été copiée sur celle de Valladolid, du 2 janvier 1412 [9].

[1] Archives de la couronne d'Aragon, registre 859, fol. 174.
[2] Archives de la couronne d'Aragon, reg. 576, fol. 17.
[3] *Ibid.*, fol. 39.
[4] *Ibid.*, fol. 43.
[5] *Ibid.*, reg. 859, fol. 177.
[6] *Ibid.*, t. II, p. 317.
[7] Sanpere y Miquel, *Las costumbres catalanas en tiempo de Juan I*, Barcelone, 1878, p. 280. — La roue doit être *groga o vermella*.
[8] Morel-Fatio, *Notes et documents pour servir à l'histoire des Juifs des Baléares*, p. 13, d'après l'ordonnance de Ferdinand Ier, donnée à Barcelone, le 20 mars 1413. — Voy. Villanueva, *Viage literario à las iglesias de España*, t. XXII, p. 258.
[9] .... A contar de los diez primeros dias de la promulgacion del *Ordenamiento*, no usaran los judios *capitores* con *chias luengas* mas de *un palmo* y hechas a manera

Une bulle du pape Benoît XIII, du 11 mai 1415, enjoint aux Juifs de porter la roue mi-partie jaune et rouge, pour les hommes sur la poitrine et pour les femmes sur le front. Elle présente une particularité curieuse ; elle reproduit la grandeur et la forme du signe [1]. Malheureusement, Amador de los Rios, qui a imprimé cette bulle tout au long dans les Preuves de son deuxième volume, a négligé de relever cette particularité et la demande que j'ai adressée à l'archiviste de Tolède pour avoir une reproduction de cette roue est restée jusqu'à ce jour sans réponse. C'est le seul exemple que je trouve pour l'Espagne de la roue mi-partie.

Enfin, une ordonnance municipale de Barcelone, du 12 février 1479, prescrit aux Juifs qui entreront dans cette ville et y séjourneront plus de quinze jours, de porter la roue rouge sur la poitrine [2].

Les monuments figurés représentant les Juifs avec la roue paraissent être aussi rares pour l'Espagne que pour la France. M. Isidore Loeb en possède un, qui est de Manresa (Catalogne) ; la roue est rouge, évidée ; elle est de la première moitié du XIVe siècle [3].

En Portugal, selon de los Rios [4], Innocent III et Honorius III

de embudo, é a *tuerto cosidas todas, todas, todas enrédor fasta la punta*, llevanda *tabardos con aletas* en vez de *mantones*, y encima de todo las *señales bermejas* que ya traian, con pena de perder en contrario todas las prendas que vistieren (De los Rios, t. II, p. 500-501).

[1] .... Ad hæc antiqua jura exsequentes, quæ utriusque sexus Judæos in omni christianorum provincia, qualitate habitus publice ab aliis fidelium populis distingui mandarunt, statuimus ut in partibus in quibus Judæi tempore ut præsentis ita patens et eminens signum non portant, sicut hujusmodi constitutione disponimus, amodo signum eminens impertiti coloris, rubei scilicet et crocei affixum deferant patenter, videlicet mares in superiori veste super pectus ; feminæ vero super frontem, ejus scilicet magnitudinis atque formæ, quas in præsentibus fecimus designari (De los Rios, t. II, p. 509 et 641). — Il semble résulter de la bulle de Benoît XIII que les Juifs mettaient peu d'empressement à porter la roue, malgré les nombreuses ordonnances, tant ecclésiastiques que séculières, édictées à ce sujet. Une bulle de Martin V, du 3 juin 1425, renouvelle une fois de plus la prescription : .... auctoritate apostolica statuimus et etiam ordinamus quod quilibet dictorum Judæorum utriusque sexus in habitu suo aliquod speciale et eminens signum, sibi vigore præsentium per locorum ordinarios, ut a christifidelibus discernantur, induendum, seu imponendum, deinceps in perpetuum deferant, quo in oculis omnium Judæus, si masculus, et si femina fuerit, Judæa evidenter appareat, et absque illo nunquam incedere.... (Cocquelines, *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum pontificum amplissima collectio*, t. III, p. 453-454).

[2] .... Que tot Juheu que entrara en la present ciutat e aturara ultra los dits XV jorns o durant aquells no posarara en hostalaries o posades comunes o no portara los senyals acustumats esser portats per Jueus, ço es rodella vermella del ample del palmell de lo ma posada en los pits en tal forma que per tot hom sia vista (Archives municipales de Barcelone, livre des délibérations de 1479, fol. 159. — Communication de M. Balaguer).

[3] Le prochain numéro de la *Revue* contiendra la reproduction de cette pièce de Manresa avec une notice sur le personnage qu'elle représente (*Note de la rédaction*).

[4] T. I, p. 275-276.... Mas de medio siglo.... y los Judios de Portugal andaban

recommandent l'usage du signe, mais il n'était pas encore appliqué en 1289, comme il résulte des plaintes du clergé portugais à Nicolas IV. Alphonse IV ordonna aux Juifs de ses États de porter un capuchon ou chapeau jaune, sous peine de 1,000 reis pour la première contravention, de 2,000 pour la deuxième; à la troisième, leurs biens étaient confisqués et ils devenaient esclaves [1]. Don Juan Ier, au commencement de 1391, remplace le chapeau jaune par la roue rouge « de seis piernas, » grande comme son sceau rond [2]. Il paraît qu'à cet égard les Juifs portugais furent assez tranquilles [3].

Ulysse Robert.

(*A suivre*).

por todo el reino mezclados con los cristianos, sin otra distincion que la habitual de su traje un tanto oriental, alterado ya en gran manero conforme a los costumbres y traeres occidentales.

[1] *Ibid.*, d'après les *Ordenaçoes é leys do regno de Portugal*, lib. V, tit. 94.

[2] *Ibid.*, t. II, p. 460.

[3] *Ibid.*, t. II, p. 268 et 269.

MENASSEH BEN ISRAEL ET CROMWELL

Tous ceux qui ont étudié l'histoire de la révolution anglaise savent qu'Olivier Cromwell, pendant qu'il fut protecteur, montra une faveur spéciale à un Juif éminent, qui avait plaidé avec chaleur la cause de ses coreligionnaires. Ce Juif est le célèbre Menasseh ben Israël, d'origine portugaise, dont les ancêtres avaient été forcés de quitter leur patrie et avaient trouvé un asile à Amsterdam. On peut se renseigner sur la vie et les écrits de Menasseh ben Israël dans un petit livre de M. Kayserling[1] et dans Graetz, *Histoire des Juifs*, t. X, ch. IV. La période de la vie de l'infatigable avocat des Juifs écoulée en Angleterre est racontée tout au long par Kayserling, mais l'auteur n'a pas su toujours se garder de toute erreur. William Godwin a consacré, dans son *Histoire de la révolution anglaise*[2], un chapitre spécial à cette question ; Guizot en parle aussi, mais succinctement[3] ; enfin Ranke n'a pas oublié cet épisode dans son *Histoire de l'Angleterre* (livre XII, ch. IV). Malgré tout ce qui a été écrit sur ce sujet intéressant, la continuation du *Calendar of State Papers*, publié avec le plus grand soin par Mary Anne Everett Green, ne manquera pas d'apporter encore de nouvelles lumières sur l'œuvre de Menasseh et sur l'accueil qu'il reçut en Angleterre.

Qu'il me soit permis, en attendant le résultat de recherches plus étendues, de soumettre aux lecteurs de la *Revue* quelques remarques et quelques documents relatifs à ce sujet. J'ai eu l'occasion de m'en occuper en préparant ma biographie de Milton, et j'ai pu, grâce à l'obligeance de Mme Mary Anne Everett Green, copier, il y a quelques années, au Public Record Office, à Londres, les pièces que l'on va lire.

[1] *Menasse ben Israel, sein Leben und Wirken ;* Berlin, libr. Springer, 1861.

[2] *History of the commonwealth of England from its commencement to the restoration of Charles the second ;* Londres, 1828, t. IV, p. 243-251.

[3] *Histoire de la république d'Angleterre et de Cromwell*, liv. VI.

On sait qu'en 1290, sous le règne d'Edouard Ier, les Juifs furent chassés d'Angleterre. Cependant, des recherches récentes ont prouvé que, du XIVe au XVIIe siècle jusqu'au temps de Cromwell, il a été permis à un nombre assez considérable de Juifs de séjourner dans ce pays, soit pour un temps limité, soit pendant toute leur vie. On y rencontre, pendant cette période, des médecins et des banquiers juifs. Un pamphlet très rare du XVIIe siècle dit [1] : « Nous avons toute une collection de Juifs en Angleterre, quelques-uns à la cour, plusieurs à la ville, et davantage dans la province. » Marlowe, Shakespeare et les autres poètes anglais du temps, qui font des Juifs les héros de leurs pièces, ou qui se plaisent à faire des allusions à eux dans leurs œuvres, ont pu étudier *de visu* leurs mœurs et leur langage en Angleterre même [2]. Il va sans dire que leurs observations n'étaient pas libres de préjugés et de sentiments d'aversion. Ces sentiments se montrent clairement dans les écrits de certains pamphlétaires qui ont su, pendant la révolution qui éclata sous Charles Ier, allumer les passions de la foule. On trouve, par exemple, dans un des poèmes de cette époque, l'expression de *these jiggling Jews* (ces Juifs qui gambadent) [3], employée pour désigner des adversaires politiques. La plupart des Anglais étaient sans doute peu disposés à tolérer, dans leur île, les Juifs en qualité de membres d'une société religieuse reconnue. C'étaient surtout les presbytériens, adversaires obstinés de la tolérance religieuse, qui nourrissaient ces sentiments d'inimitié aveugle.

Mais, d'un autre côté, l'intérêt qu'on prenait, en Angleterre, au sort des Juifs, à l'histoire de leur religion et même au développement des institutions sociales et politiques décrétées dans l'Ancien-Testament allait toujours croissant. Le Puritanisme était imprégné d'idées empruntées à l'antiquité juive, et le jargon dont il se servait était émaillé de locutions de la Bible. Il y avait des fanatiques, comme cet Everard, de la secte des « Levellers », ancien soldat et pseudo-prophète, qui dérivaient leur origine de la « race juive » et comparaient la tyrannie contre laquelle ils s'élevaient à la tyrannie supportée « par nos ancêtres en Egypte [4]. »

[1] A store of Jewes we have in Englande, a few in court, many i'the Citty and more in the countrey.

[2] Cf. dans l'*Academy*, du 4, 11 et 18 mars 1882, p. 158, 175, 194, les notices de MM. S. Rawson Gardiner, J. H. Ramsay, S. L. Lee, et l'article de ce dernier, intitulé l'« Original de Shylock », dans le *Gentleman's Magazine*, févr. 1880.

[3] *Political ballads published in England during the Commonwealth*, ed. by Thomas Wrigth, dans *Percy Society*, Londres, 1841, t. III, p. 28.

[4] Carlyle, *Oliver Cromwells Letters and Speeches*, éd. Tauchnitz, t. II, p. 133.

Aussi l'importance que prirent les Indépendants en s'emparant de la force militaire et du gouvernement semblait être favorable à la cause des Juifs. Les Indépendants, par opposition aux Presbytériens, se faisaient les champions de la tolérance religieuse, au moins dans de certaines limites, en général assez étroites. Quelques-uns demandaient même la séparation absolue des affaires de l'Etat et de celles des différentes communautés religieuses. Il y en avait qui, conséquents aux principes qu'ils professaient, se faisaient les défenseurs des Juifs. Déjà, en 1647, Hugh Peters, aumônier de l'armée, s'était prononcé contre l'édit qui excluait les Juifs d'Angleterre. L'article 10 de son programme de réforme s'exprime ainsi [1] : « Que les marchands obtiennent toutes sortes d'encouragements, que la loi des marchands soit établie et que les étrangers, même juifs, soient admis à faire le commerce et à vivre avec nous, afin qu'on ne dise pas que nous prions pour la conversion de gens avec lesquels nous ne voulons point converser (avoir des rapports), car nous sommes tous étrangers sur la terre. » Deux ans plus tard parut, sous le nom d'Edouard Nicholas, un livre intitulé : *Apology for the honourable nation of the Jews* [2] (Apologie pour l'honorable nation des Juifs). Le jurisconsulte John Sadler, ami de Cromwell et membre du Conseil d'État, dans son livre curieux intitulé *Rights of the Kingdom* (Lois du Royaume), publié en 1649, avait également déploré le sort misérable des Juifs [3] : « Ce qu'ils sont maintenant, je n'ai pas besoin de le dire ; quoique

[1] *A word for the army and two words to the Kingdom, to clear the one and cure the other*, London, 1647; *Harlejan Miscellany*, t. V, p. 573 : « That merchants may have all manner of encouragement, the law of merchants set up and strangers, even Jews, admitted to trade and live with us, that it may not be said, we pray for their conversion with whom we will not converse, we being all strangers on the earth. »

[2] Kayserling en a rendu compte, *l. c.*, p. 53. Une copie de ce livre conservée au British Museum (E. 544) porte la date imprimée 1648, et une note ms. du propriétaire ajoute : « febr. 21. » Comme à cette époque, en Angleterre, l'année commençait le 25 mars, on peut présumer que cette brochure a été publiée en 1649. C'est ce que pense également M. Graetz, *l. c.*, p. 96. Mais c'est une erreur de parler, comme il le fait, d'un « Esquire Edward Nicholas, secretary of the parliament after Falkland 1642. » De même c'est une erreur de M. Kayserling, p. 54, d'appeler Edward Nicholas secrétaire de Cromwell, Edward Nicholas était le secrétaire d'État de Charles Ier et de Charles II ; celui qui a publié le pamphlet mentionné plus haut est un autre qui, sans doute, s'est servi de son nom.

[3] *Rights of the Kingdom*, 1649, p. 48 : How they are now, I need not say, although I might also beare them witnesse, that they are yet zealous in their way, nor do they wholly want ingenious able men, of whom I cannot but with honour mention him that hath so much obliged the world by his learned writings, Rab. Menasseh ben Israel : a very learned civill man and a lover of our nation. The more I think upon the great change now comming on them and all the world, the more I would be just and mercifull to them, to all. Nay, universall sweetnesse, if I could a Christian overcoming all with love.

je puisse porter aussi témoignage qu'ils suivent maintenant avec zèle leur voie, et qu'ils ne manquent pas entièrement d'hommes capables, parmi lesquels je ne puis mentionner qu'avec honneur celui qui a rendu de si grands services au monde par ses savants écrits, Rabbi Menasseh ben Israël, homme très instruit et cultivé et un ami de notre nation. Plus je réfléchis au grand changement qui s'opère maintenant chez eux et dans le monde entier, plus je voudrais être juste et reconnaissant envers eux tous. Oui, je voudrais, si je pouvais et en qualité de chrétien, une bienveillance universelle qui enveloppe tout d'un sentiment d'amour. »

A en croire A. Wood, dans ses *Athenæ Oxonienses*, Henry Marten, le célèbre membre du Parlement, proposa, bien qu'en vain, après la fondation de la République, la révocation de l'édit barbare d'Édouard Ier [1]. Quand le Petit Parlement eut commencé ses débats, un certain Samuel Herring lui adressa une pétition contenant le paragraphe suivant [2] : « Que les Juifs doivent être appelés à venir dans cette République et qu'on leur y assigne des domiciles pour y demeurer et y exercer leurs droits en liberté, comme leur temps s'approche. » Un certain Robert Rich, surnommé Mordecai, s'adressa au Parlement en 1653, en faveur des Juifs emprisonnés en Angleterre, en Écosse et en Irlande [3]. Roger Williams usa également de son influence morale en faveur des Juifs. Le fondateur de la petite République de Rhode-Island, qui donna le premier l'exemple d'une séparation complète des Églises et de l'État, appartenait à la fois à l'Amérique, sa seconde patrie, et à l'Angleterre, son pays natal. Après le commencement de la guerre civile et la fondation de la République, il séjourna quelque temps en Angleterre, et ses écrits jouèrent un grand rôle dans le combat littéraire des partis. On y lisait des assertions remarquables comme celles-ci [4] : « Je crois humblement que c'est le devoir des

[1] John Forster, *Statesmen of the Commonwealth of England;* New-York, 1846, p. 378.

[2] That the Jewes should be called into this commonwealth and have places allotted them, to inhabit in and exercise their lyberty for their tyme is neare at hand. (*Original letters and papers of state addressed to Oliver Cromwell concerning the affairs of Great Britain... found among the political collections of John Milton;* Londres, 1743, p. 100).

[3] *Calendar of State Papers. Domestic series*, 1653-54, p. 331.

[4] I humbly conceive it, to be the duty of the civil magistrate, to break down that superstitious wall of separation (as to civil things) between us Gentiles and the Jews and freely (without their asking) to make way for their free and peacable habitation amongst us. And the rather because that people (however for a season under a most terrible ecclipse), yet : 1° the holy scripture says, that they are a beloved people for their fathers sake ; 2° a people above all the peoples and nations in the world... What horrible slaughters have the Jews suffered from the kings and peoples of their

magistrats civils de renverser ce mur de superstition (en ce qui concerne les affaires civiles) qui sépare les gentils des Juifs et de préparer spontanément (sans qu'ils le demandent) la voie pour qu'ils puissent habiter en liberté et en paix au milieu de nous. Et cela d'autant plus que ce peuple (quoiqu'il ait subi, pour un temps, une terrible éclipse) est : 1°, comme le dit l'Écriture Sainte, un peuple aimé en faveur de ses ancêtres ; 2° un peuple au-dessus de tous les peuples et nations du monde... Quelles horribles persécutions les Juifs ont subies de la part des rois et de leurs concitoyens sous les règnes d'Henry II, de Jean, de Richard Ier et d'Édouard Ier, persécutions dont leurs chroniques, aussi bien que les nôtres, ont gardé le souvenir. » L'auteur, du reste, se rend très bien compte des objections qu'on va faire à son système de tolérance, il n'est pas exempt lui-même d'une certaine méfiance envers les Juifs persécutés, mais la noblesse et la droiture de ses sentiments triomphent, chez lui, de tous ses préjugés du passé et de toutes les craintes que leur émancipation peut inspirer pour l'avenir [1] : « Je ne suis pas, dit-il, sans concevoir des objections, et je ne puis penser sans horreur aux Juifs qui ont tué Notre-Seigneur Jésus, qui se sont maudits eux-mêmes et leur postérité, sur lesquels pèse la colère de Dieu, qui nient les fondements de tout notre christianisme, qui ont été accusés de certains crimes pour lesquels ils ont été maltraités par notre nation, qui enfin sont si habiles à s'enrichir partout où ils sont. Mais je suppose que la haute sagesse et l'expérience de l'État est assez grande et habile pour trouver des expédients correspondants, le jour où il plaira au Très-Haut de faire entrer, dans le cœur de nos honorables hommes d'État, les sentiments de pitié, d'équité, du devoir et de la nécessité d'une si grande œuvre. »

Dans une autre brochure, Roger Williams disait encore [2] : « Il

nation in the reigns of Henry II, K. John. Richard I and Edward I, concerning which not only we but themselves keep chronicles.

[1] I am not without thoughts of many objections and cannot without horror think of the Jews killing of the Lord Jesus, of their cursing themselves and their posterity, of the wrath of God upon them, of their denying the fundamentals of all our Christian worship, of some crimes alleged for which they have been so afflicted by this nation, of their known industry of enriching themselves in all places where they come. But I dare not prejudice the high wisdom and experience of the state, abundantly rich and able to provide answerable expedients, if once it please the most High to affect their honorable breasts with the piety and equity, the duty and necessity of so great a work (R. W., *A testimony to the fourth paper presented by Major Butler to the honorable committee for propagating the gospel ;* annexe du pamphlet : *The fourth paper presented by major Butler to the honourable committee of parliament for the propagating the gospel of Christ Jesus*, 1652, British Museum, E, 658. Conférez ma biographie de John Milton, Leipzig, Duncker et Humblot, 1877-1879, III, p. 271, 279).

[2] No opinion in the world is comparably so bloody or so blasphemous as that of

n'y a pas, au monde, une opinion aussi sanguinaire ou aussi blasphématoire que celle de punir et de ne pas permettre, par les moyens d'une vie commune en affaires civiles, le libre développement des opinions et des travaux des Juifs et des gentils. » C'est une idée qu'il avait déjà soutenue contre ses adversaires en Amérique et qu'il exprimait, sans doute, avec l'espoir secret que l'ouverture du pays aux Juifs et leur protection par le gouvernement seraient favorables à leur conversion pacifique. Le même raisonnement perce dans les écrits de quelques sectaires d'une époque antérieure et qui seraient sans doute complètement oubliés, si la « Hanserd Knollys Society » ne les avait réédités dans son excellente collection de brochures rares[1].

A la vérité, les idées de Roger Williams n'étaient pas celles de la majorité des Anglais; néanmoins, certains Juifs se sentirent encouragés par ces quelques manifestations favorables de l'opinion publique. Parmi ces Juifs, les plus distingués étaient Menasseh ben Israël et David Abrabanel Dormido. Il serait superflu d'analyser, après d'autres, les écrits de Menasseh ben Israël qui se rapportent à ce sujet. Remarquons seulement qu'une petite collection de ces écrits se trouve au British Museum. C'est aussi dans cette bibliothèque qu'on peut voir des copies du pamphlet bien connu écrit en 1655 par John Dury sous le titre de : « *Un cas de conscience ; s'il est légal d'admettre les Juifs dans une république chrétienne*[2] », et de quelques autres diatribes dirigées directement contre Menasseh ben Israël. Il y en a une dont le titre peut se traduire ainsi : « *Anglo-Juif* ou *Histoire des Juifs en Angleterre,* relatant leurs mœurs, coutumes, usages, depuis leur admission par Guillaume le Conquérant jusqu'à leur bannissement ; écrit à l'occasion d'un livre adressé à son Altesse le Lord Protecteur (avec une déclaration à la République d'Angleterre) pour leur réadmission, par le rabbin Menasseh ben Israël ; plus une réponse particulière par W. H..., Londres, 1656[3]. » L'auteur de cet écrit,

punishing and not permitting in a civil way of cohabitation the consciences and worships both of Jewes and Gentiles. (*The hireling ministry none of Christs or a discourse touching the propagating of the gospel of Christ Jesus, humbly presented to such pious and honourable hands, whom the present debate thereof concerns, by Roger Williams of Providence in New-England ;* Londres, 1652, British Museum, 702, d. 12).

[1] *Tracts on liberty of conscience and persecution 1614-1661, edited for the Hanserd Knollys Society with an historical introduction by Edward Bean Underhill ;* Londres, impr. J. Haddon, Castle Street, Finsbury, 1846. Cf. le registre *s. v. Jews.*

[2] *A case of conscience, whether it be lawful to admit Jews into a Christian commonwealth, resolved by Mr. John Dury written to Samuel Hartlib*, 1655. Réimprimé dans *Harleian Miscellany*, t. VII, p. 240-244.

[3] *Ang'o Judæus or the history of the Jews whilst here in England. Relating their manners, carriages and usage from their admission by William the conqueror to their*

aveuglé par de nombreux préjugés, s'efforce de réfuter tous les arguments qu'avait pu produire Menasseh ben Israël en faveur de la tolérance, et il croit faire une grande concession en écrivant vers la fin de sa brochure[1] : « Pour conclure, si les Juifs étaient établis dans ce pays, et que la nation eût éprouvé suffisamment leur fidélité et leur bonne tenue, il n'y a personne, que je sache, qui serait assez cruel pour désirer leur expulsion. »

D'un autre côté, un certain Thomas Collier s'efforça de démontrer qu'on aurait tort de repousser la demande de Menasseh ben Israël[2]. « Peut-être, dit-il dans sa dédicace à Cromwell, le Protecteur est-il un instrument pour préparer la conversion des Juifs ou leur réintégration dans « leur propre pays. » En tout cas, il ne partage pas les craintes de la plupart de ses compatriotes. Qu'on en juge par les phrases suivantes[3] : « Quant à leur usure, si véritablement elle est pour eux un principe et une pratique, est-ce autre chose que ce qui est pratiqué déjà parmi nous et y a-t-il une raison quelconque de les exclure pour usure plutôt que de bannir les usuriers que nous avons déjà au milieu de nous ?... Quelque riche marchand pourra en souffrir, le peuple en général en tirera avantage ; plus une marchandise est abondante, plus elle devient bon marché ; ce que quelques riches pourront perdre, un grand nombre de pauvres gens le gagneront, et ceci, en réalité et en vérité, ne sera pas une perte du tout. »

Quant au gouvernement anglais, le premier signe de ses intentions favorables envers Menasseh se montre dans la notice suivante du *Calendar of State papers*[4] : « 31 octobre. Ordre que

banishment, occasioned by a book written to his Highness the Lord Protector (with a declaration to the commonwealth of England) for their readmission by Rabbi Menasses Ben Israel. To which is also subjoyned a particular answer by W. H... British Museum, 482 *b*, 3.

[1] To conclude if the Jews were here setled already and the nation had sufficient experience of their faithfulness and good behaviour there's none that, I know, would be so cruel as to desire their expulsion.

[2] *A brief answer to some of the objections and demurs made against the coming in and inhabiting of the Jews in this commonwealth with a plea on their behalf, or some arguments to prove it not only lawful but the duty of those whom it concerns to give them their liberty and protection (they living peaceably) in this nation...* Londres, impr. Henry Hills, libr. (are to be sold) Thomas Brewster « at the three Bibles at the Westend of Pauls », 1656.

[3] As for their (the Jews) usury, if it be their principle and practice is it any other then what is practised already amongst us and is there any more reason to keep ont them for usury than to banish those usurers, that are already amongst us ?... If it be some loss to some rich merchants yet it would be advantage to the people in general, the more is brought in, the plentier and cheaper it would be, what a few rich men might lose, a great many poor men might gain, and that would be indeed and in truth no loss at all.

[4] *Domestic series*, 1655. p. 402 : Order, on hearing that Menasseh ben Israel, a

les livres du Juif Menasseh ben Israël, qui attend à la porte désirant les présenter au Conseil, soient reçus et introduits par Mr. Jessop. » Quelques semaines plus tard, au mois de décembre 1655, Cromwell réunit, à Whitehall, une conférence composée de jurisconsultes, de négociants de la cité et de théologiens, et la chargea d'examiner les propositions de Menasseh ben Israël. On sait que Menasseh ne réussit pas à vaincre les préjugés et les jalousies de la majorité de l'assemblée convoquée [1]. Le document que nous publions plus loin (pièce II) est sans doute une des opinions qui se produisirent à cette occasion.

Les royalistes avaient suivi l'affaire des Juifs avec un très vif intérêt. On le voit par ce passage d'une lettre du secrétaire Nicholas, datée de Cologne, 14/24 septembre 1655 [2] : « Cromwell s'est entendu avec les Juifs, et quelques-uns de leurs rabbins apprennent l'anglais pour se rendre, de divers pays, en Angleterre et y établir le Judaïsme ; ils ont déjà des réunions à Londres. » De même, quelques-uns des agents des puissances étrangères parlèrent de cette affaire des Juifs dans leurs dépêches. On lira avec intérêt le récit, bien qu'à certain degré fabuleux, qu'en fait Sagredo, ambassadeur de Venise, dans une lettre du 31 décembre (n. st.) 1655 [3] : « Au reste, les affaires de cette semaine ont été toutes consacrées à étudier la cause des Juifs, sur leur instance efficacement soutenue pour être admis à séjourner et à s'établir dans ce royaume. Il est venu un Juif d'Anvers [on sait que Menasseh était venu d'Amsterdam] qui s'est introduit avec sagacité auprès du Protecteur, lequel l'a connu à Anvers, avant qu'il ait été élevé au poste éminent où il se trouve maintenant, et où il était

Jew, is attending at the door with some books which he wishes to present to Council, that Mr. Jessop go out to receive them and bring them in.

[1] *A narrative of the late proceedings at Whitehall concerning the Jews...*, 1656, réimprimé dans *Harleian Miscellany*, VII, p. 578-585. Conf., pièce I, plus loin, la pétition de Menasseh ben Israël en français.

[2] Cromwell has agreed with the Jews and some of their rabbis are learning English and will go from several parts to settle Judaism in England, they have already meetings in London (*Calendar of State Papers*, 1655, p. 336).

[3] Per il resto gl'affari di questa settimana si sono tutti impiegati nella conoscenza della causa degl' Ebrei sopra le istanze da loro efficacemente portate, per essere admessi al soggiorno et al domicilio in questo regno. Venne un Ebreo d'Anversa, s'introdusse con sagacità dal Protettore havendolo conosciuto in quella città, prima che montare il posto rillevato ove presentimente s'attrova, se ne andava privatamente vedendo la Flandra. Introdotto da sua Altezza, ha cominciato non solo a bacciare ma a stringere le mani et a toccargli tutto il corpo con esatissima cura ; dimandando perchè si comportasse della maniera, rispose che era venuto d'Anversa solamente per vedere si Sua Altezza era composto di carne, mentre le sovr' umane azioni che haveva fatti, lo manifestavano per piu che uome e per una composizione divina sortita del cielo. (Rawdon Brown, *Avisi di Londra*, voy. *Philobiblon Society* ; Londres, 1854, t. I.)

allé en homme privé pour voir la Flandre [Cromwell n'a jamais été ni dans les Provinces-Unies, ni en Belgique]. Introduit auprès de Son Altesse, il a commencé non seulement à lui baiser mais à lui serrer les mains, et à tâter tout le corps avec grand soin. Interrogé pourquoi il se comportait ainsi, il répondit qu'il était venu d'Anvers uniquement pour voir si Son Altesse était de chair, car les actions surhumaines qu'il avait accomplies le faisaient considérer pour quelque chose de plus qu'un homme et pour une œuvre divine descendue du ciel. »

J'ai trouvé également des communications sur l'affaire de Menasseh ben Israël et de ses coreligionnaires dans les dépêches de Salvetti, agent diplomatique du grand duc de Toscane, communications dont le British Museum conserve une copie précieuse [1]. Salvetti connaît le résultat de la conférence convoquée par le Protecteur, et il raconte, le 14 janvier 1656, conformément à la vérité, que celui-ci se proposait « de mettre fin, de sa propre autorité, à cette affaire importante, dont la solution était attendue de tous avec une grande impatience et avec la crainte qu'elle fût trop favorable pour de semblables gens [2]. » Et le 28 janvier 1656, Salvetti écrit : « L'affaire des Juifs continue à rester dans l'état que j'ai esquissé antérieurement ; en attendant, ils peuvent faire des réunions privées dans leurs maisons, mais ils n'ont pas formé de synagogue [3]. » Et le 4 février il disait : « On pense que le Protecteur ne fera aucune déclaration en leur faveur, mais tacitement il sera de connivence avec eux pour permettre les réunions privées, qu'ils font déjà dans leurs maisons, afin qu'il n'y ait pas de scandale public [4]. »

La pièce III, publiée plus loin, nous apprend, du reste, ce que les Juifs attendaient de l'esprit tolérant de Cromwell. Il est constaté, par les recherches de M. Godwin, qu'ils acquirent, en février 1657, un terrain pour un cimetière dans la paroisse de Stepney. Quant à Menasseh ben Israël, il reçut du Protecteur une pension annuelle de 100 livres sterling. Les pièces IV, V et VI, publiées plus loin, nous montrent que sa situation de fortune était très triste. Il mourut en 1657 à Middelbourg. Sa veuve, pressée

[1] Add. mss. 27962 seq., 21 vol. in-f°.

[2] Di sua propria autorità dare finè a cosi importante negozio la quale viene aspettata da tutti con grandissima impazienza et con timore che sia per essere piu favorevole per simile gente.

[3] L'affare delli Ebrei continua sempre nel stato accennato con l'antecedente, nel mentre godono connivenza privata nelle lor case, ma non sinagoga formata.

[4] Ognuno credendo che il Signor Protettore non verrà a nessuna dichiarazione in loro favore, ma tacitamente connivera alle loro private conventicole che di presente fanno nelle lor case purchè non diano aperto scandolo.

par le besoin, demanda un secours au fils d'Olivier Cromwell, héritier de la dignité de son père, mais qu'il ne sut pas conserver longtemps.

Des écrivains royalistes ont fait, sur ce chapitre de l'histoire de la révolution anglaise, des commentaires calomnieux et mensongers. C'est ainsi qu'Abraham Cowley, dans son *Discours sur le gouvernement d'Olivier Cromwell*, dit que celui-ci a cherché à tirer de l'argent de cette affaire des Juifs, mais qu'il fut arrêté dans ses projets par l'indignation universelle et même par ses propres partisans, qui se trouvaient blessés « de n'être point eux-mêmes assez Juifs aux yeux de leur Hérode. » Il ajoute qu'on disait aussi que Cromwell aurait eu l'intention de vendre l'église Saint-Paul aux Juifs, s'ils pouvaient la payer assez cher. Cela eût été bon s'il avait simplement voulu récompenser ceux qui ont les premiers donné le noble exemple de crucifier leur roi, mais il le fit uniquement par amour pour leur *mammon*[1].

L'histoire impartiale dédaignera ces injures. Elle rendra hommage à la mémoire du grand Protecteur qui, fidèle à son titre, se montra bienveillant même envers les Juifs, qui avaient été chassés de sa patrie et étaient méprisés par la plupart des hommes de sa nation.

Berne, 1882.

ALFRED STERN.

[1] The other design of raising a present sum of money which he (Cromwell) violently pursued, but durst not put in execution, was by the calling in and establishment of the Jews at London, from which he was rebuted by the universal outcry of the divines and even of the citizens too, who took it ill, that a considerable number at least amongst themselves were not thought Jews enough by their own Herod. And for this design they say, he intended (Oh Antichrist ! πονηρὸν and ὁ πονηρὸς !) to sell St. Pauls to them for a synagogue, if their purses and devotions could have reach'd to the purchase. And this indeed if he had done only to reward that nation, which had given the first noble example of crucifying their king, it might have had some appearance of gratitude, but he did it only for love of their mammon and would have sold afterwards for as much more St. Peters (even at his own Westminster) to the Turks for a Mosquito.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

N° I.

Pétition de Menasseh ben Israel.

Ce sont icy les graces et les faveurs qu'au nom de ma nation hebreue moy, Menasseh ben Israel, requiers a vostre serenissime Altesse que dieu fasse prosperer et donne heureux succez en toutes ses entreprises comme son humble serviteur lui souhaitte et desire.

I. La premiere chose que je demande a vostre Altesse est que nostre nation hebreue soit reçeue et admise en ceste puissante republique sous la protection et garde de vostre altesse comme les cittoiens mesmes et pour plus grande securité au temps advenir je supplie votre Altesse de faire jurer (si elle l'a pour aggréable) à tous ses chefs et generaux d'armes de nous deffendre en toutes occasions.

II. Qu'il plaise a vostre Altesse nous permettre synagogues publiques non seulement en Angleterre, mais aussi en tous austres lieux de conqueste qui sont sous la puissance de vostre Altesse et d'observer en tout nostre religion comme nous devons.

III. Que nous puissions avoir un lieu ou cimetiere hors la ville pour enterrer nos morts sans estre molestes d'aucun.

IV. Qu'il nous soit permis de trafiquer librement en toute sorte de marchandisse comme les autres.

V. Que (afin que ceux qui viendront soyent pour l'utilité des citoyens et vivent sans porter prejudice à aucun ni donner scandale) vostre serenissime Altesse elise une personne de qualité pour informer et recevoir passeport de ceux qui entreront, lesquels estant arrivez le faira scavoir et les obligera de jurer et garder fidélité a vostre Altesse en ce peix [sic].

VI. Et pour n'estre point à charge aux juges du peix touchant les contestations et differents qui peuvent arriver entre ceux de nostre nation que vostre serenissime Altesse donne licence aux chef [sic] de la synagogue de prendre avec soy deux ausmoniers de sa nation pour accorder et juger tous les differents de procez conforme à la loy Mosayque avec liberté toutefois d'appeler de leur sentence aux juges civils deposant premierement la somme à laquelle la partye aurait esté condamnée.

VII. Que si paradventure il y avait quelques loix contraires à nostre nation juifve que premierement et avant toutes choses elles

soient revoquées affin que par ce moien la nous puissons demeurer avec plus grande securité sous la sauvegarde et protection de vostre serenissime Altesse.

Lesquelles choses nous concedant vostre serenissime Altesse nous demeurerons toujours les très affectionnés et obligez à prier Dieu pour la prospérité de vostre Altesse et de vostre illustre et très sage conseil. Qu'il luy plaise donner heureux succez à toutes les entreprises de vostre Serenissime Altesse Amen.

N° II.

Résolution de quelques membres d'une conférence réunie par Cromwell concernant l'admission des Juifs.

Les votants, vu les dangers dont ils pensent menacés les croyances, les mœurs et le trafic des citoyens anglais, par la réadmission des Juifs, suspendent leur jugement. En tout cas, ils s'opposent à l'introduction de tribunaux juifs, à la diffamation de la religion chrétienne et à la profanation du dimanche, à l'emploi de serviteurs chrétiens dans des familles juives, à l'accès des Juifs aux charges publiques. Ils souhaitent qu'on facilite la conversion des Juifs et qu'on punisse sévèrement l'apostasie d'un chrétien.

That the Jewes deservinge it may be admitted into this nation to trade and trafficke and dwel amongst us as providence shall give occasion. This as to poynt of conscience we judge lawfull for the magistrate to admit in case such materiall and weighty considerationsas hereafter follow be provided for, about which till we are satisfyed we cannot but in conscience suspend our resolution in this case.

1. That the motives and grounds upon which Menasseh Ben Israel in behalfe of the rest of his nation in his booke lately printed in this English tongue desireth their admission in this commonwealth are such as we conceave to be very sinfull for this or any Christian state te receave them upon.

2. That the danger of seducinge the people of this nation by their admission in matters of religion is very great.

3. That their havinge of synagogues or any publicke meetings for the exercise of their worship or religion is not only evill in itselfe, but likewise very scandalous to other Christian churches.

4. That their customes and practices concerninge marriages and divorce are unlawfull and will be of very evill exemple amongst us.

5. That principles of not makinge concience of oathes made and injuryes done te Christians in life, chastity, goods or good name have bin very notoriously charged upon them by valuable testimony.

6. That great prejudice is like to arise to the natives of this commonwealth in matter of trade, which besides other dangers here

mentioned we find very commonly suggested by the inhabitants of the city of London.

7. We humbly represent

I. That they be not admitted to have any publicke judicatoryes, whether civill or ecclesiasticall, which were to grant them termes beyond the condition of strangers.

II. That they be not permitted eyther to speake or doe any thinge to the defamation or dishonour of the name of our Lord Jesus Christ or of the Christian religion.

III. That they be not permitted to doe any worke or any thinge to the prophanation of the Lords day or Christian sabbath.

IV. That they be not admitted to have Christians to dwell with them as their servants.

V. That they beare no publicke office or trust in this commonwealth.

VI. That they be not allowed to print anything which in the least opposeth Christian religion in our language.

VII. That so farre as may be they be not suffered to discourage any of their owne from usinge or applyinge themselves to any which may tend to convince them of their error and turn them to Christianity. And that some severe penalty be imposed upon them who shall apostatize from Christianity to Judaisme.

N° III.

Pétition adressée par les Juifs à Olivier Cromwell.

Menasseh ben Israël et cinq autres Juifs demandent au Protecteur Olivier Cromwell la permission de se réunir, sans être molestés, dans leurs maisons pour y célébrer le service divin, et d'établir un cimetière hors de la ville.

To His Highnesse Oliver Lord Protector of the commonwealth of England, Scotland and Ireland etc. the dominions thereof.

The humble petition of the Hebrews at present reziding in this citty of London whose names ar underwritten

Humbly sheweth

That acknowledging the manyfold favours and protection of your Highnesse hath bin pleased to graunt us in order that wee may with security meete privatly in our particular houses to our devotions and being desirous to be favoured more by your Highnesse, wee pray with all humblenesse that by the best meanes which may be, such protection may be graunted us in writting as that wee may therewith meete at owr said private devotions in our particular

houses without feere of molestation either to our persons, famillys or estates, our desires being to live peacebly under your Highnesse government. And being we ar all mortall we alsoe humbly pray your Highnesse, to graunt us lisence that those which may dey of owr nation may be buryed in such place out of the cittye as we shall think convenient with the proprietors leave in whose land the place shall be, and soe wee shall as well in owr life tyme as at owr death be highly favoured by your Highnesse for whose long life and prosperitty wee shall continually pray to the almighty God

MENASSEH BEN ISRAEL
DAVID ABRABANELL
ABRAHAN (sic) BEN GONZALES
JAKAUB DE CAURE [?]
ABRAHAM ISRAEL [autre nom illisible]
ISAK CHILLON

Suit, de la main de Cromwell :

OLIVER P.

We doe referr this petition to the consideration of the councill.

March the 24th 1655/6.

N° IV.

Menasseh demande un secours à Cromwell.

To his Highnesse the Lord Protector,

May it please your Highnesse,

What modestie forbidds, necessitie (that ingens telum) compells ; that having bene longtime very sickly (an expensive condition) I make my moan to your Highnesse, as the alone succourer of my life, in this land of strangers, to help in this present exigence. I shall not presume to prescribe to your Highnesse but having had great experience of your greatnesse in compassions as well as in majestie I lay myselfe at your feet, that am your infinit obliged supplicant and servant.

MENASSEH BEN ISRAEL [1].

[1] La signature est de la main de M. B. I. La pièce n'est pas datée.

N° V.

Pétition de Menasseh ben Israel pour obtenir un secours de Cromwell.

Menasseh ben Israël ayant perdu son fils et voulant transporter son corps en Hollande se déclare prêt à résigner sa pension annuelle de 100 liv. pour obtenir 300 liv. immédiatement.

To his Highnesse, the Lord Protector, the humble petition of Menasse Ben Israel [1].

May it please your Highnesse, my only sonne, being now dead in my house, who before his departure, engaged me to accompany his corps to Holland, and I indebted here, I know not which way to turn mee but (under God) to your Highnesse for help in this condition, imploring your bowells of compassions (which I know are great and tender) to supply me with three hundred pounds and I shall surrender my pension seal and never trouble or charge your Highnesse any more. I am very sensible considering your great past kindnesse (which with all thankfullnesse I acknowledge) how highly-bold this my petition is ; but the necessitie of my present exigence and my experience of your admirable graciousnesse to mee have layd mee prostrat at your feet, crying, Help, most noble prince for God's sake your most humble supplicant

MENASSEH BEN ISRAEL [2].

N° VI.

Pétition de la veuve de Menasseh ben Israel au fils de Cromwell.

John Falder plaide en faveur de la veuve de Menasseh ben Israël, dont le mari est mort à Middelbourg, sans avoir rien touché des 200 liv. pour lesquelles il avait résigné sa pension annuelle de 100 liv., accordée par feu le Protecteur Olivier Cromwell.

To his Highness the Lord Protector the humble petition of John Sadler [3].

Sheweth that although your petitioner being often pressed to pre-

[1] Note marginale : « Petition of Menasseh ben Israell, 17 sep. 1657. »
[2] La signature est de la main de M. B. I.
[3] Note marginale : « J. Sadler for M. B. Israel. »

sent petitions in behalf of the Jewes did rather dissuade their comming hither, yet by some letters of your late royall father and others of note in this nation some of their synagogs were encouraged to send hither one of their cheife rabbines, Menasseh Ben Israel, for admittance and some freedome of trade in some of these ilands. And when he had stayed heere so long, that he was allmost ashamed to returne to those that sent him or to exact their maintenance heere where they found so little success after so many hopes, it pleased his Highnes and the councell to setle on the said Menasseh a pension of 100 £ a yeare, which ere long he offered to resigne for 300 £ for present satisfaction of debts and other pressures, which lay so heavy on him, that at length he submitted to resigne his former pension far a new grant of 200 £ to be presently paid, as the councell ordered.

But notwithstanding his stay and expence in procuring several seales, he never gott one penny of the said 200 £. But at length (with his heart even broaken with greife on losing heer his only sonne and his pretious time with all his hopes in this iland) he got away with so much breath as lasted, till he came to Midleburg and then he dyed, leaving a poore desolate widow (with other relations) who solemnly professed she had not money enough to lay him in the sepulchres of his fathers, but for the charity of some that lent or gave them money.

It pleased allso your Highness late father to receive one or 2 of the said poore widowes letters to your petitioner (whom they both trusted in that business) and with his owne hands to commit them to the especiall care of Mr. secretary Thurloe who hath also divers times minded the same, but your Highness exchequer is so charged, that there is little hope of obteining it there.

May it please your Highnesse in compassion to the said poore widow and relations of a man so eminent and famous in his owne and many other nations and for the honour of Christian religion with many other reasons, to order the said 200 £ out of the contingencies for the councell or some other treasure, where it may be speedily had and without fees allso, if it may be according to former orders.

And your petitioner shall desire to pray etc.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

I. LA SENTINELLE CONTRE LES JUIFS (*fin*). — II. INSCRIPTIONS TUMULAIRES DE LA CORUÑA. — III. LE MANUSCRIT DE CALIXTE II.

I. *Sentinelle contre les Juifs* (fin).

CHAPITRE PREMIER. *Que les Juifs sont et ont toujours été présomptueux et menteurs.* — L'auteur raconte les méfaits des Juifs signalés dans la Bible, leur idolâtrie, leurs défaites sous les Juges et les Rois, leur rébellion et leur défaite sous Titus et sous Adrien, le châtiment que Constantin le Grand leur aurait infligé pour punir leur révolte (leur couper les oreilles, les disperser dans l'empire, d'après Jean Chrysostôme, *Orat. adv. Jud.*) ; leur audace sous Julien l'Apostat, et enfin leur déconvenue dans l'île de Candie, lorsque, sous le pape Célestin Ier, un « démon sous le corps d'un homme » se fit adorer par eux comme un messie.

CHAP. II. *Que les Juifs sont et ont toujours été traîtres.* — La principale preuve est qu'ils ont empoisonné les puits en 1248 (lisez 1348), et ils ont été punis de leur continuelle mauvaise foi par la dispersion et des expulsions répétées (entre autres celle d'Espagne en 1490, celles de Portugal en 1493 et en 1500, — on voit que les dates laissent à désirer — de la Guadeloupe en 1485). Aussi les Juifs sont-ils malmenés dans tous pays. On les a obligés de porter des signes qui les fassent reconnaître. De même qu'à Ramessès il y avait, du temps de Moïse et suivant le témoignage de R. Salomon (Raschi), un chien de bronze qui signalait les Juifs fuyant l'Égypte, de même il y a eu,

dans le territoire de Zamora, une tête de chien qui, lorsqu'un Juif entrait dans la ville où il était placé, criait : Attention ! attention ! un Juif est entré dans la ville ! Cette ville, d'après le témoignage de certains auteurs, est Tabora. Une colonie de cette ville, étant venue s'établir à Torrejoncillo, n'a jamais voulu permettre aux Juifs de demeurer dans cette dernière ville.

Trahisons des Juifs : Contre les chrétiens de Nedjran ; en 816, ils livrent Tolède aux Maures ; sous Juan II de Castille, ils veulent faire sauter, avec de la poudre, la même ville de Tolède. A Cordoue, un Juif, en reconnaissance de services reçus d'un chrétien, a averti celui-ci de se tenir en garde contre les Juifs *même baptisés*, attendu que les Juifs sont, de naissance, ennemis des chrétiens et les trompent ou les détruisent chaque fois que l'occasion s'en présente. Ils empoisonnent les puits en Allemagne en 1345, tuent trois enfants chrétiens à Vienne en 1420. Beaucoup de maux sont envoyés du ciel sur les chrétiens en punition des méfaits commis par les Juifs baptisés, mais qui continuent à judaïser. Un roi d'Angleterre a, un jour, fait massacrer tous ces Juifs infidèles, à la plus grande gloire de la religion. Il y en a beaucoup de pareils en Espagne, le Saint-Office en découvre continuellement, et, il y a quelques années, on en a pris quelques-uns qui, faute de preuves suffisantes, ne purent être punis. En 1620, on a vu à Alep un de ces judéo-chrétiens, venu de Lisbonne, qui était retourné au judaïsme et qui avoua qu'il n'avait jamais été chrétien ni baptisé. Il avait deux noms : pour les chrétiens, il s'appelait Jacome ; pour les Juifs, Jacob. Un autre s'appelait de même, alternativement, Abraham et Franciscus. Ils se marient entre eux, pour mieux cacher leur trahison, et on souffre qu'ils vivent ainsi, comme tout le monde sait et le dit tout bas.

Il y a quelques années, il arriva un fait merveilleux à Saint-Jean de Luz. Là vivaient des faux chrétiens venant du Portugal, quelques-uns étaient même prêtres. L'un d'eux, disant un jour la messe, donna la sainte hostie à une fausse chrétienne, qui, au lieu de la manger, la mit dans sa manche. Elle fut vue, le peuple s'empara d'elle et la brûla vive, et tous les étrangers venus du Portugal furent chassés.

Punitions, expulsions, émeutes contre les Juifs.

Chap. III. *Comment les Juifs ont été méprisés et abattus.* — Bulles et canons contre eux. Arius Montanus dit (sur Isaïe, chap. LVI) que les Juifs sont sur le même rang que les eunuques, et ne peuvent être ni prêtres ni fonctionnaires publics. Dans l'église où est conservé le cœur de saint Augustin, jamais un hérétique ni un juif n'ont pu entrer sans mourir à la porte. Le savant frère Jean de Ceita a demandé pourquoi les Juifs sont appelés *perros*, c'est-à-dire chiens. La réponse de ce frère est vraiment curieuse (sermon sur l'Epiphanie). Les gentils, dit-il, étaient autrefois comparés à des chiens (*can* en espagnol ; *canis* en latin) : à preuve, Can (Cham), fils de Noé, et

Canaan, fils de Can, souche principale de gentils. Ils étaient des chiens qui devaient suivre Israël, comme le chien suit son maître, car Israël était le dépositaire de la vérité. Mais depuis que, par l'apparition du Sauveur, les rôles sont intervertis, ce sont les Juifs qui sont les chiens. Et c'est pour cela que Sa Majesté divine s'écrie : *Circumdederunt me canes multi.*

Le savant Velasquez, « parlant de cette vile canaille », dit qu'elle est pire que Judas Iscariote, qui se repentit au moins de son crime. Aussi faut-il les mépriser et vilipender comme on doit faire des fils de Judas Iscariote.

Chap. IV. *Comment les Juifs sont persécuteurs de notre sainte foi catholique.* — Ils nient la venue du Messie, mais ils sont couards, ne veulent pas mourir, comme ils devraient, pour leur foi, et quand la Sainte Inquisition les prend, ils demandent miséricorde et disent qu'ils veulent devenir de fidèles chrétiens. Confession (en vers) faite par l'un d'eux lors de l'auto-da-fé de 1662 à Llerena [1] pour obtenir son pardon. Lettre apocryphe écrite par Ponce Pilate à l'empereur Néron pour l'avertir de ne pas croire aux calomnies des Juifs contre Jésus [2].

Les Catalans méritent de grands éloges : jamais ils ne sont mariés avec des Juifs, même les Catalans pauvres avec des Juifs riches. Il n'en est malheureusement pas de même dans le reste de l'Espagne, où les maisons les plus nobles sont pleines de Juifs, beaucoup plus que je ne veux le dire. Ils remplissent des fonctions ecclésiastiques, sont prédicateurs et confesseurs zélés, le tout pour tromper les chrétiens.

Dans la chambre de leurs accouchées, les Juifs mettent *trois* noms d'anges (Sanoy, Sansoni, Sanagalaps) précédés du nom de Saday; ils se lavent *trois* fois les mains, se baignent *trois* fois avant d'écrire quelque chose d'important (un Pentateuque ?), baisent *trois* fois le parchemin cloué au poteau de leur porte, mettent *trois* pains l'un sur l'autre à leur table et en coupent *trois* morceaux. Et cependant ils ne veulent pas croire à la Trinité !

Chap. V. *Que ceux qui favorisent les Juifs par intérêt, finiront mal et n'y gagneront rien.* — Dans l'insigne collège de Santa Cruz de Valladolid existe, de temps immémorial, une coutume digne de toute considération. Tous les ans, le vendredi saint, les collégiaux se réunissent à la table du Recteur, et on y lit le récit de la Passion. Après le repas, ils se mettent sur deux rangs et le Recteur dit : Que vous semble de ces Juifs perfides qui ont en ce jour crucifié notre Seigneur ? Alors chacun dénonce les familles qui ont du sang maculé (juif), afin que tous se gardent d'eux. — L'inquisiteur Bartholomé de

[1] Commençant par : Dios eterno, firme, y fuerte.

[2] Texte latin, p. 52. L'auteur ajoute que l'on dit que Ponce Pilate était Français de nation.

Fonseca, en mourant, le 10 février 1621, ordonna que rien de ce qui lui appartenait ne fût jamais vendu à un Juif. — Vers contre les Juifs faits du temps de l'archevêque de Tolède Don Juan de Siliceo et sur son ordre (contre les judéo-chrétiens). — Mort miraculeuse du prélat qui, à la cour de saint Louis, se laissa corrompre par les Juifs et prit la défense de leur Talmud.

Chap. VI. *Comment on ne doit croire ni aux Juifs ni en leurs œuvres.* — Lettre apocryphe des Juifs de Constantinople à ceux de Tolède écrite lors des conciles de Tolède, sous les Visigoths. Les chrétiens vous persécutent, vous imposent le baptême; soumettez-vous, dissimulez, réalisez vos biens et venez auprès de nous; ils vous prennent vos maisons, faites de vos fils des avocats et des marchands, et vous leur prendrez les leurs; ils vous tuent, faites de vos fils des médecins, des chirurgiens, des apothicaires, des barbiers, et vous les tuerez; ils profanent vos cérémonies, faites de vos fils des clercs, des Frères, et vous profanerez les leurs. Et en effet on raconte que dans une certaine ville d'Espagne un médecin confessa qu'il avait empoisonné 300 chrétiens; un autre, qui fut brûlé à Lisbonne, en tuait un tous les 12 jours (ou chaque jour un malade sur 12). — Le roi David, au Ps. 108, a prononcé 30 malédictions. Pourquoi 30, demande Ceita? Parce que pour chaque denier que le Juif paie au chrétien, il le maudit (et on sait que la capitation des Juifs en Espagne était de 30 deniers). Comptez combien de milliers de deniers les néo-chrétiens ont pris aux chrétiens : mais autant de deniers, autant de malédictions sur ces voleurs.

Pourquoi Alciato a-t-il appelé les Juifs la *rate de l'Etat?* Parce que, dit le docte Ceita, lorsque la rate s'engraisse, tout le reste du corps maigrit.

Chap. VII. *De l'espoir des Juifs de voir venir le Messie.* — Les gentils ont cru en Jésus; les Juifs, non. Lettre du roi d'Edesse à Jésus et réponse de Jésus. Passage de Josèphe sur Jésus. Mahomet reconnaît Jésus, les Juifs attendent le Messie! Comment ils se le représentent. — Deux Juifs, un Français, natif de Santiago, et un Castillan, natif de Ségovie, annoncèrent que le Messie viendrait en l'an du monde 1545. — Lettre de Jorge Coello, écrite à Evora, le 10 février 1542, et dans laquelle il est raconté qu'un nouveau chrétien, du nom de Luis, s'est fait passer pour Messie à Setubal [1]; qu'un maître Gabriel, médecin, nouveau chrétien, a circoncis un grand nombre de Juifs à Lisbonne; qu'une autre personne, à Coimbre, a converti au judaïsme beaucoup de nouveaux chrétiens; qu'une chrétienne a été faite juive à Lisbonne et que, selon le rite usité en pareil cas, on lui a coupé les ongles; qu'il y avait une synagogue clandestine à Lisbonne. Cette lettre curieuse est adressée à Pierre Dominique (à

[1] Plus loin, p. 138, il est raconté que ce personnage s'appelait Luis Diaz et fut brûlé à Evora en 1542. Cf. Grætz, IX, 307 et LVI.

Rome?), en réponse à une lettre de ce dernier, du 3 août [1541]; nous ne savons si elle est exactement celle qui est mentionnée dans Graetz, IX, 307. — Introduction miraculeuse de l'inquisition en Portugal, grâce à un certain Saavedra, qui fabriqua de fausses bulles à cet effet.

Chap. VIII. *Comment les Juifs, partout où ils se trouvent, sont les uns envers les autres comme un corps mystique (une association secrète).* — Ils ont un nom différent en public (devant les chrétiens) et à la maison; ils se saluent autrement en public et entre eux. La lettre [apocryphe?] que les Juifs de Rome auraient écrite à ceux du Portugal, à l'époque où se négociait, à Rome, l'introduction de l'inquisition dans le Portugal. On y nomme le docteur Pedro Hurtado et ses efforts en faveur des Juifs.

Chap. IX. *Pourquoi ils s'appellent Hébreux, Israélites, Juifs; comment anciennement déjà on les appelait Marranos et pourquoi.* — Le nom de *marranos* donné aux Juifs signifierait *chiens*. San Laurencio Surio, en 1518, écrit : « Carolus Hispaniarum Rex magnus eduxit copias adversus marranos. » D'autres disent que le mot est espagnol, qu'il signifie porc, et qu'il leur a été donné parce que les Juifs font comme les porcs : quand l'un d'eux grogne (se lamente), tous les autres grognent. Saint Jérôme dit que le mot hébreu *Marranathat* signifie maudit et excommunié. D'autres, que le mot signifie : « Notre Seigneur (le Messie) viendra [1]. » Partout les Juifs montrent ce qu'ils sont. Histoires de chrétiens tués par des Juifs (en 575, sous Atanagilde), d'hosties profanées (à Ségovie en 1407), d'outrages à la croix ou aux images du Christ. A Saint-Jean de Pesquera, dans l'évêché de Lanego, le jour de la Saint-Sébastien de l'an 1679, au milieu de la procession, un nouveau-chrétien, Alonso Mendez Carapito, avec une impétuosité diabolique, se précipita sur le curé et lui arracha l'hostie : il fut pris et brûlé. — Histoire d'un Juif, Daniel Franco, envoyé secrètement de Livourne pour enseigner le judaïsme aux nouveaux-chrétiens d'Espagne; dénoncé par Bartolomé Diaz Rabasco et pris par l'inquisition.

Chap. X. *Comment les Juifs, étant opposés à notre sainte foi, sont nos ennemis capitaux.* — Histoire d'hostie à Paris, 1306; l'année passée, à Abrantes (hostie enveloppée dans un papier et jetée dans la rue, avec ces mots sur le papier : Voilà le Dieu que les chrétiens adorent); autres histoires de ce genre; offenses à une image du Christ à Madrid, en 1633; l'enfant Richard, crucifié par les Juifs, à Paris, 1174; un autre, Domingo, la même année, à Saragosse; l'enfant Simon de Trente et un enfant Joanino, à Dertona; un autre à Sepulvéda; à Volladolid, en 1452; en 1454, près de Zamora, deux Juifs tuèrent un enfant chrétien, lui arrachèrent le cœur pour le brûler et, ayant mêlé

[1] Voir Graetz, VIII, 80, note 3.

la cendre avec du vin, ils appelèrent les autres Juifs et leur en donnèrent à boire. Le cadavre fut découvert par des chiens et les Juifs punis; mêmes histoires horripilantes de l'enfant de la Guardia (Espagne), en 1490-91; de la sainte croix de Casar de Palomero, en 1488.

Chap. XI. *Des signes qui, par providence divine, distinguent les Juifs.* — Dieu, pour son éternelle vengeance, les a marqués de signes qui les font reconnaître. Les uns naissent avec des appendices ou queues (rabillos); d'autres ont des règles comme les femmes; d'autres ne peuvent pas cracher; d'autres, quand ils dorment, ont la langue envahie par des vers. Les descendants de ceux qui se sont souillés du sang du Christ ont les règles mensuelles; leurs enfants, en naissant, ont la main droite pleine de sang et un emplâtre sur la tête, etc; en punition de leur crime, leur corps exhale une mauvaise odeur, ils puent. Les Juifs à queue descendent des rabbins; ceux qui ne peuvent cracher descendent de ceux qui ont craché contre le Christ; ceux qui ont des vers dans la bouche, d'une femme de Jérusalem qui engagea le serrurier chargé de fabriquer les clous de la croix à faire des clous sans pointe, afin de rendre le supplice plus cruel. On reconnaît les Juifs au nez, à la grosseur des deux cuisses, à leur malpropreté et mauvaise grâce, à leurs côtes (ou bosses?) saillantes. Ceux qui ont l'habitude de colporter des marchandises qu'ils portent sur le dos, restent le dos courbé alors même qu'ils ont vendu leurs marchandises. Parce qu'ils ont vendu le Christ pour trente réaux, on vend 30 Juifs pour un réal et personne n'en veut à ce prix. Texte [apocryphe] de la sentence portée contre Jésus, avec les signatures et le rôle joué par chacune des douze tribus dans l'exécution.

Chap. XII. *Comment les Juifs sont remuants, vaniteux, séditieux et, par suite, sont ordinairement des semences de discorde.* — Juifs qui se glissent dans les couvents et se font nommer supérieurs, prêchent le Judaïsme; d'où discordes. A Valladolid, le parti des nouveaux-chrétiens, appelés Ruanos, veut être le maître, engage des luttes, se fait chasser; méfaits de tout genre, qui sont cause de querelles et de malheurs. Jamais ils ne sont contents, et ils ne savent ce qu'ils veulent. Quand ils ont la manne, ils demandent des oignons; quand ils ont à manger, ils demandent des cailles. Beaucoup disent qu'ils sont des Guzman, des Mendoza, des Zuniga, des Toledo, mais comme on ne connaît pas leurs hautes actions, ce n'est que fiction.

Chap. XIII. *Comment les Hébreux n'ont en ce moment ni éclat, ni noblesse aucune, et ont perdu leur grandeur par la mort du Christ.* — Tableau de leur humiliation, leur exclusion des fonctions publiques, les lois d'exception faites contre eux; mesures prises contre les nouveaux-chrétiens, leur exclusion des chapitres des églises, des ordres militaires, de l'inquisition, etc.

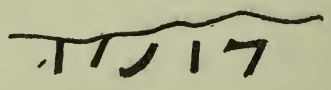
Chap. XIV. *De la bonté que notre Mère l'Église montre et montrera aux Juifs, quoiquils persistent dans leur obstination.* — Cette bonté

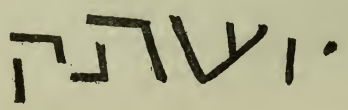
est prouvée par ceci que l'Église garde et gardera les Juifs jusqu'au temps de la grande persécution qu'elle subira à la venue de l'Antè-Christè, et cet Ante-Christ sera un Juif, leur prétendu Messie; il succombera, et les Juifs, voyant sa mort infâme, reconnaîtront leur erreur. En attendant, je supplie les prélats des églises de ne pas les admettre dans les ordres, afin que nous ne descendions pas dans la Grâce divine et que nous méritions de monter jusqu'à la Gloire éternelle. Amen!

Tel est ce livre baroque qui révèle un état mental si différent du nôtre. Il est parfaitement inutile de relever toutes les erreurs et toutes les absurdités qui s'y trouvent rassemblées. Il ne contient pas une seule assertion qu'on puisse accepter sans contrôle. L'auteur est si ignorant qu'il ne sait même pas exactement la date de l'expulsion des Juifs d'Espagne. Ce seul détail suffit à le juger.

II. *Inscriptions tumulaires de la Coruña.*

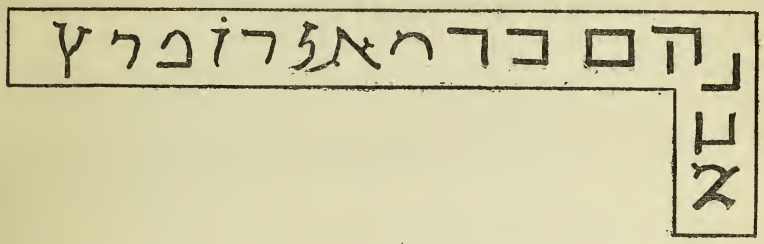
Notre savant ami M. Fidel Fita, membre de l'académie royale de Madrid, qui nous a fourni déjà de nombreux documents sur l'histoire des Juifs en Espagne, a eu l'obligeance de nous adresser des copies de trois pierres tumulaires intéressantes qui ont été découvertes, il y a huit ans, dans le voisinage de La Coruña (au N.-O. de l'Espagne), dans un endroit appelé La Palloza, près de la mer et d'un petit ruisseau qu'on appelle encore *arroyo de los Judios*. Les pierres se trouvent encore à l'endroit même où on les a découvertes et qui serait le cimetière des Juifs. Les inscriptions sont curieuses par les mots espagnols qu'elles renferment et par l'écriture, qui est ancienne. On y remarquera surtout d'intéressantes ligatures. Nous en donnons ici des *fac-simile* d'après une copie au crayon qui paraît très fidèle et qui a été faite par M. le comte de Pardo Bazan.



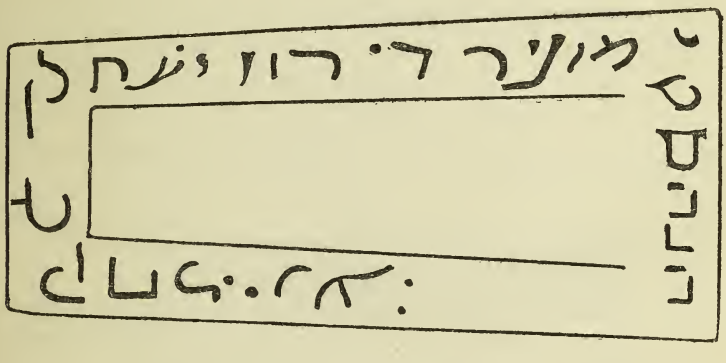


I. דונה יושתה *Dona Justa.* Les actes castillans de la Galice,

nous dit M. F. Fita, portent ordinairement *dona*, non *doña*. C'est ce qui explique pourquoi la pierre de Béjar, dont nous avons parlé dans la *Revue*, tome IV, p. 150-151, écrit דוניא (doña), tandis que la nôtre a דונה. Cf. avec notre inscription, Chwolson, *Corpus*, nº 51, Samuel bar Justo.



II. אברהם בר מאיר ן' פרץ *Abraham bar Méir ben Péreç*. On remarquera la forme archaïque du *yod* dans le nom de Méir. On trouvera une forme similaire dans les inscriptions les plus anciennes seulement. Pour la forme du *mim* et celle du *pé*, voir, par exemple, Chwolson, nº 86.



III. נ"ע ... מוגיר די דון יצחק ... דונה *Dona ... muger* (femme) *de Don Isaac*... M. Fidel Fita propose de lire le second mot פלאי, ce qui donnerait Pela ou Pélaïa [ה]פלאי. Voir *Pelaïs*, *Revue*, IV, 230, 232 et 233. Nous ne connaissons aucune inscription dont le פ aurait exactement la forme qu'il aurait ici, ni aucune ligature des lettres לא. Ne serait-il pas possible que l'avant-dernier mot fût מקרילי, *de Carelle*, hameau situé à quelques lieues de La Coruña ?

III. *Le manuscrit de Calixte II.*

Nous avons parlé dans notre dernier numéro (*Revue,* V, p. 311) du ms. de Calixte II qui se trouve à la cathédrale de Santiago, en Espagne. Ce ms. a été donné à la cathédrale par des pèlerins flamands venus à Santiago en 1137. Le copiste qui l'a écrit, vers 1137, est cet Aymeric Picaud dont nous avons parlé. L'ouvrage contient un cantique en l'honneur de saint Jacques de Compostelle, qui a ceci de particulier, qu'il s'y trouve des mots hébreux qui font partie du texte. D'après la suscription du cantique, le pape Calixte [II] aurait donné à cette pièce sa forme définitive. M. Fidel Fita croit que l'auteur pourrait bien être Humbert, le célèbre cardinal, ami du pape Léon IX [1]. Le cantique est accompagné d'un chant noté que M. Flores Laguna se propose de publier. Nous en donnons ici le texte transcrit pour nous par M. Fidel Fita et annoté par lui. Dans l'original, les mots latins qui traduisent les mots hébreux ou grecs sont placés au-dessus de ces derniers mots, entre les lignes ; nous les placerons à la suite de ces mots, entre parenthèses. D'après M. Fidel Fita, ces traductions sont probablement d'Aymeric Picaud [2].

PROSA SANCTI JACOBI

LATINIS GRECIS ET EBRAICIS VERBIS A DOMINO PAPA CALIXTO ABREVIATA [3]

Alleluia.

Gratulemur et letemur summa cum leticia ;
Letabunda et cemeha (jocunda) [4] gaudeat yspania,
In gloriosi Jacobi almi prefulgenti nizaha (victoria) [5],
Qui hole (scandens) [6] celos haiom (hodie) [7] in celesti nichtar (coro-
[natur) [8] gloria.
Hic Jacobus Zebedey ahiu (frater) [9] mevorah (benedicti) [10] Johannis
Supra iamah (mare) [11] Galilee a salvatore nicra (vocatur) [12];
Quo jubente, cunctis spretis, fidem alme Trinitatis,
Velut mezaper (predicator) [13] emuna (veritatis) [14], predicat [in] [15] bi-
Jacobus ysqui[r]ros (fortis) [16] gracia [huza (iudea) [17].

[1] Voir Fid. Fita dans *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, p. 135.

[2] Les mots et lettres que M. Fidel Fita propose de retrancher dans le texte, sont entre crochets. Les lettres soulignées sont ajoutées par lui.

[3] F° 119-120. — [4] שמחה. — [5] נצחה, forme néo-hébraïque pour נצח. — [6] עלה. — [7] היום. — [8] נכתר. — [9] אחיו, forme incorrecte pour l'hébreu אחי. — [10] מבורך. — [11] Chald. ימא. — [12] נקרא. — [13] מספר. — [14] אמונה. — [15] Ajouté par le copiste dans le ms ; le texte était donc plus ancien ; le mot fait double emploi avec la préposition hébraïque du mot suivant et devait peut-être figurer au-dessus de ce mot hébreu. — [16] ביהודה. — [17] ἰσχυρός. Le copiste ne comprenait pas le grec.

Dat Legis testimonia ;
Christum pandit per secula
Eundo per cosmi [1] climata [2] (mundi partes).
Messie incarnatio
Et sub Pilato passio
Est apostoli devar (sermo) [3] quezossa (sancta) [4].
Et Christi resurrectio,
Mirabilis ascensio,
Est ejus predicatio rama (alta) [5].
Dei omer (dicit) [6] magnalia,
Prophetarum preconia
Adducit in testimonia.
Et David vaticinia
Sunt illi concordancia ;
Aperte magiz (nunciat) [7] hic omnia.
Tunc guezoloz (magna) [8] miracula
Faciebat,
Preclara prodigia ;
Sezim razim rozef (demonia mala ejiciebat) [9]
Christi athleta [10]
Zarha (splendens) [11] *at*que gracia.
Hic nazan (dedit) [12] se martirio
Sub Herodis imperio maligno,
Pro summi Regis nato,
Athanato [13] ;
Sed jam letatur in gloria.
Cujus gleba [14] est translata
A patria Iherosolimitana,
In Gallicia optima,
Nunc in qua
Divina agit miracula.
Sarcophagum [15] cujus sacrum
Egri petunt, salutemque capiunt.
Cuncte gentes, lingue, tribus
Illuc uunt (vadunt) [16] clamantes sus eia ultreia (sursum perge vade [ante) [17] ;
Et diversa sacrificant munera
Confitentes sua digne vitia.
Boanerges [18] qui nuncuparis,
Tonitrui natus vocaris ;
Supplantator [19] nominaris
A nobis supplanta vitia.
Qui vidisti in Thabor monte
Transformatum Natum in Patre,
Fac nos Ihesum perspicere
In poli leholam (eterna) [20] gloria.
O Jacobe, Christi cole
Sis protector amaha (plebi tue) [21],
Ut cum Christo tecum una
Letemur in secula. Amen.

ISIDORE LOEB.

[1] κόσμου. — [2] κλίματα. — [3] דבר. — [4] קְדֻשָּׁה (sanctitas). — [5] רמה. — [6] אמר. — [7] מגיד. — [8] גדלות. — [9] שֵׁדִים רעים רדף. — [10] ἀθλητής. — [11] זרחה, mot forgé de la racine זרח, luire. — [12] נתן. — [13] ἀθανάτῳ. — [14] Le corps, les reliques. On lit ailleurs : *Glebae cujus gloria dat insignem viam.* — [15] σαρκοφάγον. — [16] Français *vont.* — [17] εἶα, lat. *eja.* — [18] בני רגש ; allusion au Βοανηργές de l'évangile de Marc, III, 17. — [19] Traduction du nom de Jacob. — [20] לעולם. — [21] עמך.

LES SECTIONS DU PENTATEUQUE

ET PARTICULIÈREMENT CELLES DE *MATTOT* ET *MASSÉ*[1]

Le Pentateuque a été divisé en cinquante-trois sections, sans porter en ligne de compte la dernière, *Vezot haberakha*, exclusivement destinée à la lecture de la fête de Simhat Tora, laquelle ne tombe jamais un samedi[2].

Pourquoi le Pentateuque a-t-il été divisé en cinquante-trois sections? Parce que, en dehors des samedis coïncidant avec des fêtes, lesquelles ont des lectures spéciales, il peut se trouver cinquante-trois samedis dans le cycle des lectures, c'est-à-dire du 23 tisri, jour de la clôture du Pentateuque, au 23 tisri de l'année suivante. Pour que la lecture du Pentateuque entier pût se faire sans répétition dans le cours de cette période, il était nécessaire de le diviser ainsi. Ce chiffre de cinquante-trois est un *maximum*, il n'est atteint que dans certaines années de treize mois (embolismiques). Certaines années de douze mois n'ont que quarante-six samedis ordinaires et n'exigent que ce nombre de lectures, c'est le chiffre *minimum*. La différence est de sept.

Pour que le cycle annuel du Pentateuque pût s'adapter à toutes les années situées entre ces deux limites, il fallait accorder la latitude de réunir deux sections dans la lecture du même jour et que le nombre des sections doublées fût en rapport avec celui des samedis dans le cours du cycle. Cette latitude n'est pas livrée au hasard; elle est subordonnée à des règles dont quelques-unes remontent, d'après le Talmud, à l'époque d'Ezra. L'obligation de lire des sections spéciales à certaines époques déterminées est attribuée à Ezra dans les termes suivants : « Rabbi Simon ben Elazar a enseigné : Ezra a institué pour Israël l'obligation de faire, avant la fête des Semaines, la lecture des malédictions décrites dans le Lévitique, et, avant le jour de l'an, la lecture des malédictions qui se trouvent dans le Deutéronome, afin que le terme de l'année soit également celui des malédictions[3]. » Les Tossaphot rapportent à ce sujet ce qui suit : « A l'Académie de Rabbénou Nissim (sans doute le Gaon) on a posé la question suivante : Lorsqu'il se rencontre deux samedis entre le nouvel an et Souccot,

[1] Voir *Revue*, III, p. 284.
[2] *Ibid.*, p. 283.
[3] *Rosch-Haschana*, I, 2.

pourquoi sépare-t-on les sections de *Niççabim* et *Vayélekh* et non celles de *Mattot* et de *Massé* qui sont plus longues? » Les Tossaphot répondent : « Afin que la lecture d'une section où il n'y a pas de malédictions sépare le samedi où ces malédictions ont été lues du nouvel an. C'est pourquoi nous lisons la section de *Bamidbar* avant la fête des Semaines, pour en éloigner les malédictions formulées dans la section de *Behouqotaï.* » La section de *Bamidbar* devra-t-elle *seule* s'interposer entre la lecture de la terrible section de *Behouqotaï* et la fête des Semaines, ou est-il loisible d'en séparer la fête d'un samedi de plus où on lirait la section de *Mattot*, comme cela se pratique dans le plus grand nombre des synagogues de nos jours ?

Arrêtons-nous sur cette question dont la solution explique la divergence des usages autrefois suivis dans quelques synagogues et même de nos jours en Algérie, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des interprétations mystiques ou à des causes ignorées.

D'après un auteur d'une grande célébrité et d'une autorité incontestée, R. Abraham Ab Bet din (dans son *Eschkol*), l'usage est absolument général de suivre les trois formules : 1° מנו ועצרו, c'est-à-dire lire *Bamidbar* (34e section) avant la Pentecôte ; 2° צרמו צולו, c'est-à-dire, le jeûne d'Ab précédera la lecture de *Vaethannan* (45e) ; 3° קום ותקע, c'est-à-dire lire la section de *Niççabim* (51e) avant Rosch-haschana. Pour ces trois règles, dit notre auteur, tout le monde est d'accord. Cet accord existe-t-il également pour séparer d'un ou de plusieurs samedis la lecture de *Behouqotaï* de *Schebouot ?* Il paraît que non, puisque la division du Pentateuque en cinquante-trois sections n'est pas uniforme pour toutes les synagogues. Toutefois il est certain qu'en général les termes des Tossaphot : לפי שאנו רוצים להפסיק ולקרות שבת אחת, imposant la séparation d'*un samedi,* ont été pris à la lettre. Le commentateur d'Alfasi, R. Nissim, dit formellement : « De nos jours nous avons plus de souci de ne pas joindre les malédictions à la Pentecôte et au nouvel an, et nous plaçons entre elles une section (Meguilla, 3, *ad finem*). » Un autre rabbin célèbre, R. Joseph de Trani, est plus explicite (Rép. I, 4) : « De même que les Tossaphot recommandent de ne pas placer la lecture de la section *Bamidbar* après la Pentecôte, de même ils recommandent de ne pas avancer cette lecture de deux samedis avant la Pentecôte, car, pour que le public sache que la lecture des malédictions est terminée, il faut qu'elle ait lieu le samedi le plus rapproché de la fête », suivant le Talmud *Sabbat* (23 *b*), où il est dit que le signe établi pour servir de démarcation à une époque reste inaperçu s'il est produit avant le moment déterminé. Nous ne citerons que pour mémoire Maïmonide

dont les termes ne sont pas assez concluants : « L'usage général est de lire la section de *Bamidbar* avant la Pentecôte (*Hil. Tefillah*, XIII). » Il ne parle ni d'un ni de deux samedis. Mais ne suffit-il pas qu'un rabbin de la valeur de Joseph de Trani déclare que ceux qui ont établi l'usage de faire la lecture de *Bamidbar* avant la Pentecôte veulent que cette lecture ait lieu le samedi qui précède immédiatement la Pentecôte, d'autant plus que Joseph de Trani donne le motif de son opinion, pour justifier les communautés qui continuent cet usage. Pour mettre cet usage en pratique dans le cycle de cinquante-trois samedis, il est indispensable de diviser en deux *une section qui précède Bamidbar*, laquelle est la 34e du Pentateuque, afin que cette section soit lue un samedi et non deux samedis avant la Pentecôte. Ce n'est pas en faisant de *Mattot* et *Massé* deux sections, les 42e et 43e, qu'on arriverait à ce résultat, au contraire, en les séparant, la lecture de *Bamidbar* se ferait forcément deux samedis avant la Pentecôte et non le samedi le plus rapproché de la fête.

Nous tirons encore de Joseph de Trani le motif qui fait unir les deux dernières sections *Mattot* et *Massé*, les 42e et 43e, de préférence à *Houqat oubalaq*, les 39e et 40e sections. La réunion de ces deux sections, dit-il, rappelle aux fidèles la règle de צומו וצלו, c'est-à-dire l'obligation de lire la section de *Vaethanan* (45e) après le jeûne d'Ab.

La nécessité de faire la lecture de la section de *Meçora* (28e), dans l'année embolismique, immédiatement avant Pâque, a pu également contribuer à la division d'une des sections précédentes, et, si celle de *Mischpatim* (18e) a été choisie, c'est probablement par le motif qu'elle est composée de paragraphes détachés, et que le partage en a paru plus facile. Ce qui semble surprenant, c'est que la division s'arrête au verset 24, comme le dit M. Cahen, contrairement à la règle ומסיים בדבר טוב « la fin devra être de bon augure » et non aux mots כי חנון אני du verset 26, et si on a cru ne pouvoir clore la division à ces mots qui terminent un chapitre fermé (סתומה), on aurait pu la clore au verset 13 qui forme un paragraphe ouvert (פתוחה).

Le célèbre auteur de l'*Eschkol* que nous avons cité ci-dessus dit qu'il y a scission dans les communautés pour la règle פקוד ופסח, סגור ופסח. « Il y a, dit-il, des localités où la section *Çaw* est lue immédiatement avant Pâque, même quand l'année est embolismique. » Ces localités, tout en négligeant le samedi, veille de la Pâque, se verraient obligées de diviser en deux, non pas une, mais trois des sections précédentes. Ces divisions ont pour conséquence de reporter au samedi dit Parschat *Scheqalim* la section de *Atta*

Teçawé ou de *Ki Tissa*. Cette conséquence a déjà été signalée par M. Derenbourg. Nous voulons seulement confirmer le fait et prouver qu'il n'est pas hypothétique. Déjà le Talmud (*Megilla,* 6) dit : « Si le samedi où doit être lu *Scheqalim* coïncide avec la section de *Teçawé* ou avec celle qui renferme le chapitre supplémentaire des *Scheqalim, Ki Tissa,* comment devra-t-on s'y prendre pour la lecture de ce chapitre ? » Ce qui prouve que les sections précédentes étaient divisées. R. Jacob Ascher (*Tour Orah Haïm*, 685), signale également le fait : « Si le samedi des *Scheqalim* coïncide avec la section de *Atta Teçawé*... Si ce samedi coïncide avec celui de la section même de *Ki Tissa*. Mais, d'après notre ordre des sections, cette coïncidence n'arrive jamais. »

L'usage de lire la section de *Çaw* le samedi précédant Pâque, même dans les années embolismiques, usage entraînant la coïncidence des sections de *Teçawé* et de *Ki Tissa* avec le samedi des *Scheqalim*, existait encore au XIIIe siècle en Provence, comme le constate Rabbi Salomon ben Meir dans son Commentaire sur le Talmud (*Megilla,* 30). « Pour nous, dit-il, dont l'usage est de nous conformer à la formule פקיד ופסח, de lire la section *Çaw* avant Pâque, dans les années ordinaires, et celle de *Meçora* dans les années embolismiques, le chapitre de *Scheqalim* ne coïncide jamais avec la section de *Teçawé* ni avec celle de *Ki Tissa*; dans les années ordinaires, il coïncide avec la section de *Mischpatim* ou de *Terouma*, et dans les années embolismiques avec celle de *Peqoudé* ou de *Vayiqra*. Mais les localités de la Provence qui suivent la formule פקיד ופסח, même dans les années embolismiques, le samedi dit *Scheqalim* peut coïncider avec ces sections ; dans ces localités on divise les sections en deux. »

Nos coreligionnaires d'Alger en suivant un usage qui paraît anormal, dont la trace cependant se trouve dans le Talmud et la justification dans l'opinion des docteurs les plus accrédités, ne se doutaient pas sans doute qu'ils seraient en communion d'idées avec de futurs compatriotes, avec la différence qu'eux ne faisaient et ne font encore la division de la section de *Mischpatim* que dans les années embolismiques exceptionnelles, lorsque la veille de la Pâque tombe un samedi, tandis que les localités de la Provence étaient obligées de diviser la section pour toutes les années embolismiques. C'est que ces localités n'admettaient pas ou ne connaissaient pas la formule סגיר ופסח, qui paraît en effet avoir été ajoutée plus tard ; l'auteur des formules ingénieuses, Rab Amram Gaon, la passe sous silence dans son *Siddour*.

Versailles, février 1882.

CHARLEVILLE.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

1er TRIMESTRE 1883.

אגרות שד"כ S. D. Luzzatto's hebræische Briefe gesammelt von seinem Sohn Dr Isaias Luzzatto ; Herausgeber Eisig Græber ; 3e, 4e et 5e fascicules. Przemysl, impr. Zupnik et Knoller, 1882, in-8°, p. 317 à 748 et p. I à XXII.

Ces fascicules nous sont parvenus trop tard pour qu'il nous ait été possible de les lire avant l'impression de ce numéro. L'analyse sommaire qu'en a faite notre ami M. le Dr Kaufmann (p. I à XXII) suffit à montrer que ces volumes, où nous aurions fait de larges suppressions, sont au moins aussi intéressants que les précédents. Nous y remarquons des recherches sur la prononciation et la vocalisation babyloniennes (lettre 130), sur le mahzor Vitry (lettre 166), sur le mahzor Romagna, sur le rite de Sinigaglia, de Cochin, d'Italie, d'Oran (lettres 179, 190, 192, 201), sur le mahzor calabrais (l. 209), sur un ms. du Tarschich (l. 210 et 217), sur un mahzor français et le rite français (l. 230), etc.

ס' חיי אריסטו והפילוסופיא שלו Das Leben des Aristoteles und seine Philosophie mit Rücksicht auf die Wissenschaft des alten hebräischen Schriftthums aus den Zeiten der Bibel, der Mischna und des Talmuds von Samuel Modlinger. Wien, impr. Knœpflmacher, in-8° de (4)-120 p.

L'ouvrage a aussi, sur la couverture, un titre français. « Vie d'Aristote et sa philosophie en relation avec les opinions philosophiques et scientifiques qui sont contenues dans les anciens livres hébreux, études tout à fait nouvelles, par Samuel Halevi Modlinger. » Il peut paraître assez singulier de parler des relations d'Aristote avec la Bible et même avec la Mischna et le Talmud et ce que M. M. en dit par ci par là n'a pas l'air d'être bien sérieux. A la fin se trouve un tableau des œuvres d'Aristote traduites en hébreu.

מאסף נדחים Recueil d'articles scientifiques publiés par A. Harkavy [St-Pétersbourg, 1882 ?], in-8° de 24 p.

Ce fascicule porte en signature les mots : « Meassef Niddachim, II, 1. » M. Harkavy y a réuni quelques-unes de ses intéressantes recherches :

commencement de la biographie de Samuel ha-Nagid, lettre de Rappaport, notes bibliographiques. Nous souhaitons fort que M. H. continue et achève la biographie de Samuel ha-Nagid, dont il a eu la bonne fortune de publier le divan.

מצת מצוה ועלילת הדם Das ungesäuerte Brod und die Anklage des Blutgebrauchs am Passah-Feste, par M. L. Rodkinssohn. Presbourg, imp. Lœwy et Alkalaï, in-8° de VIII-32 p.

L'auteur pense que l'odieuse accusation du sang disparaîtrait ou serait au moins affaiblie, si on rendait plus simple la préparation des pains azymes, qui, pour des yeux prévenus, doit sembler assez mystérieuse. A notre avis, ce sont de purs enfantillages. L'accusation est tellement absurde que le mieux est de ne pas s'en occuper.

תלמודה של בבל Lehrbuch zum Selbstunterricht im babylonischen Talmud, par Ph. Lederer, 1er fasc. Presbourg, impr. Lœwy et Alkalay, 1881, in-8° de 96 p.

ס' תשובות אד"כ (אברהם דוב כהן) Consultations talmudiques par Abraham Ber Cohn, de Jérusalem. Jérusalem, s. imp. ni libr., in-8° de (1) 4 + 33 ff.

Les nos 1 et 2 sont consacrés aux fameuses 18 mesures ; le n° 3 traite du Kaddisch des orphelins ; n° 5, question sur la halucca (secours distribués par communautés) à Jérusalem : un homme d'une communauté épouse une femme d'une autre communauté, les créanciers du mari peuvent-ils saisir la halucca de la femme ; n° 13, s'il est permis de faire une école où l'on enseigne autre chose que les sciences juives ; etc.

Abhandlungen und Vorträge des fünften internationalen Orientalisten-Congresses, gehalten zu Berlin im September 1881. II, 1 : Abhandlungen u. Vorträge der semitischen u. afrikanischen Section. Berlin, A. Asher, 1882, 8° (VIII-365 + 144 + 146 pp.). VI. Christ. Ginsburg : The dageshed Alephs in the Karlsruhe-Ms., being an explanation of a difficult Massorah ; pp. 136-141. — VII. Adalbert Merx : Bemerkungen über die Vocalisation der Targume, pp. 142-188 ; Anhang, die Tschufutkale'schen Fragmente, pp. 188-225. — VIII. Sp. Papageorgios : Merkwürdige in den Synagogen von Corfu im Gebrauch befindliche Hymnen, pp. 226-232. — IX. Emil Kautzsch : Ueber eine räthselhafte Inschrift aus Nord-Afrika (mit einer Tafel), pp. 233-34. — X. Julius Oppert : Die französischen Ausgrabungen in Chaldäa (mit einer Tafel), pp. 235-248. — XII. K. Kessler : Ueber Gnosis u. altbabylonische Religion, pp. 288-305.

VI. Anomalie signalée par la grande Massorah et dont un curieux ms., fort ancien, daté de l'an 4866 (= 1105-6), à Carlsruhe, fonds Durlacher n° 55, offre des exemples. — VII. Premières éditions de la version chaldéenne des livrès bibliques ; bibliographie ; tableaux comparés ; parallèle entre la ponctuation babylonienne et celle de Tibériade (c'est pour la 1re fois que nous voyons le nom de lieu de l'édition de la Bible de 1490, באישאר, lu en 2 mots et traduit, p. 143, « Ile de Sora », au lieu de *Ixar*). — VIII. Esquisse de l'histoire des Juifs à Corfou ; Hymnes juives en caractères carrés, avec transcription grecque. — IX. Au musée archéologique de Syracuse se trouve une pierre couverte d'une inscription en caractères carrés, composée de 5 lignes indéchiffrables ; elle est peut-être fausse. — X. Importance des découvertes faites par M. de Sarzec pour l'explication et la confirmation de nombreux faits de philologie et d'histoire, entre autres pour l'accadisme. Le savant assyriologue expose, avec son habileté accoutumée, le système métrique des constructions étranges dont il est question dans les inscriptions cunéiformes. — XII. Chapitre inté-

ressant pour l'histoire des religions comparées, pour l'origine des Mandéens, du Manichéisme, etc., rattaché aux Babyloniens et à leurs contemporains israélites au IVe siècle avant l'ère chrétienne. — M. S.

BÆHR (Oscar). Das Gesetz ueber falsche Zeugen nach Bibel und Talmud. Berlin, impr. Itzkowski, 1882, in-8° de VI-102 p.

Cette étude se divise en deux parties : les faux témoins d'après la Bible ; les faux témoins d'après la tradition. Dans cette seconde partie sont traitées successivement les lois suivantes : 1. Le faux témoignage ne peut être établi contre des témoins que si d'autres témoins établissent l'alibi des premiers témoins ; 2. La preuve de l'alibi doit être faite contre les deux témoins, elle n'est pas valable quand elle est faite contre un seul des deux témoins ; 3. Les faux témoins ne sont punis que si l'alibi est prouvé contre eux après (non avant) la condamnation de l'accusé, mais avant (non après) l'exécution de la peine ; 4. Interrogatoire et punition des faux témoins. Nous avons lu surtout avec intérêt, dans cette étude, les explications de l'auteur sur les raisons de la première règle du faux témoignage et sur celles qui ont été données pour expliquer la troisième règle. Cette étude nous a paru fort intéressante.

BASSIN (Rev. Elieser), missionary in Jassy, Roumania. The modern Hebrew and the Hebrew Christian. Londres, James Nisbet, 1882, in-8° de XII-275 p.

L'auteur est un Juif du gouvernement de Mohilew qui, en 1869, vint à Constantinople, où il entra en relations avec des missionnaires anglais et se fit protestant. Le principal intérêt de son livre est dans son Autobiographie, dans le récit des difficultés qu'il eut à vaincre, après avoir été transféré de Constantinople en Russie comme déserteur. Plus tard il se fit missionnaire parmi les Juifs de Roumanie. Une partie de son ouvrage est consacrée à des lieux communs sur la religion juive et sur les cérémonies juives. Dans divers passages l'auteur donne des renseignements, assez vagues, il est vrai, et sans grande importance, sur les opinions religieuses des Juifs de Russie et principalement sur la secte des Chabad, fondée à la fin du siècle dernier par R. Salmon Sneerson (p. 94). Ses relations et surtout son exposition des doctrines juives sont, en général, d'une grande naïveté. L'auteur a publié, le 9 septembre 1881, un journal allemand, appelé *Eintracht*, qui devait intervenir en faveur des Juifs dans l'agitation antisémitique en Allemagne (p. 272).

BERGEL (Josef). Mythologie der alten Hebräer. II. Leipzig, libr. Wilhelm Friedrich, in-8° de VIII-80 p.

Ce fascicule est consacré à ce que M. Bergel appelle les légendes. Les différents paragraphes sont intitulés : Jérusalem et le temple, Nicanor et les portes du temple, Simon le pieux, Simon b. Schétah, Simon b. Jochaï et son fils Eléazar, Pinkas b. Jaïr, Honi Hamagal, etc.

H. BLOCH : Entwurf eines Grundrisses vom herodianischen Tempel nach talmudischen Quellen bearbeitet, Breslau, 1882. Une feuille lithographiée avec légende en hébreu.

BRANN (M.). Das Biographische Handbuch des Schabtai Bass in der lateinischen Uebersetzung Clanners, Hdschr. 477 der Breslauer Stadtbibliothek. Breslau, impr. et libr. Schatzky, 1882, in-8° de 12 p.

On sait par la Bibliotheca de Wolf quelle sensation fit dans le monde des hébraïsants chrétiens, nombreux alors, la Bibliographie hébraïque publiée en 1680 par Sabbataï Bass. Ce travail, excellent pour l'époque, parut si méritoire, que trois professeurs de langues orientales et un évêque

se mirent à le traduire en latin. Une autre traduction en latin, conservée à la bibliothèque de Breslau, fut faite par Johann Friederich Clanner, qui avait étudié la théologie et l'hébreu à Leipzig et était devenu professeur au gymnase de Brieg. C'est là qu'il acheva, en 1710, sa traduction latine de Sabbataï Bass, à laquelle il paraît avoir consacré trois ans de travail. D'après les extraits que donne M. Brann, cette traduction n'est pas merveilleuse, il s'en faut.

CASTELLI (David). La Profezia nella Biblia. Florence, libr. Sansoni, 1882, in-8° de (III)-523 p.

Etude populaire sur les Prophètes. M. Castelli divise son travail comme suit : Les plus anciens prophètes, Joël, Amos, Osée ; les prophètes de la guerre assyrienne, Isaïe, anonyme de Zacharie, Michée ; les prophètes de la chute assyrienne, Nahum, Sophonie ; les prophètes de la guerre babylonienne, Habacuc, Jérémie, anonyme de Zacharie ; les prophètes de l'exil, Ezéchiel, Obadias, anonyme d'Isaïe ; les prophètes anonymes de la chute de Babylone dans Isaïe et Jérémie ; les prophètes après le retour de l'exil, Haggée, Zacharie, Malachie, Jonas.

CAZET (l'abbé Cl.). Du mode de filiation des racines sémitiques et de l'inversion. Paris, libr. Maisonneuve, 1882, gr. in-8° de 107 p.

Les recherches du genre de celles qu'a faites M. Cazet sur les racines hébraïques, leur modification par épenthèse, par crément, augment, etc., sont très séduisantes, mais tout aussi trompeuses. On n'a vraiment pas de principe ni de règles fixes pour appuyer et justifier les idées qu'on émet sur ces questions. Aussi, tout en lisant avec intérêt le travail de M. l'abbé Cazet et en croyant qu'il renferme beaucoup d'indications utiles pour la grammaire et la lexicologie hébraïques, faut-il que nous exprimions un doute sur la valeur de ses procédés et la légitimité des généalogies de mots hébreux que renferme son livre. Il nous semble qu'il faudrait, pour un travail de ce genre, s'appuyer sur toutes les langues sémitiques au moins, et même sur les langues d'autre souche. On ne saurait produire autrement que des hypothèses qui peuvent être plausibles, mais qui n'ont pas de caractère scientifique.

DESTINON (Justus von). Die Quellen des Flavius Josephus. I. Die Quellen der Archäologie Buch XII-XVII, jüdischer Krieg, Buch I. Kiel, Lipsius et Tischer, in-8° de 128 p.

Cet ouvrage traite plusieurs questions importantes pour l'étude du texte de Josèphe et, par suite, pour l'histoire juive. Des différences qu'on remarque entre les Antiquités de Josèphe et sa Guerre des Juifs, M. D. conclut que l'un de ces ouvrages n'est pas copié sur l'autre, mais que tous deux ont été écrits indépendamment l'un de l'autre d'après les mêmes sources (dans les parties historiques qui leur sont communes), et que ces sources ont été utilisées autrement et avec d'autres procédés dans chacun des deux ouvrages de Josèphe. D'un autre côté, les nombreux renvois que fait Josèphe, principalement dans ses Antiquités, à un autre récit qu'il ne nomme pas, et la comparaison très remarquable que fait M. D. entre les indications des Antiquités, livres XII et XIII, concernant les grands-prêtres, et les indications toutes différentes du livre XX, conduisent M. D. à supposer que Josèphe a utilisé une chronique des grands-prêtres où il a trouvé, tout faits et préparés, un grand nombre de renseignements que contiennent ses écrits. Il ne se serait pas contredit maintes fois sur l'histoire des grands-prêtres, s'il avait tiré lui-même des écrits originaux, et, par conséquent, étudié les renseignements que contiennent les livres XII et XIII sur ce sujet et qui sont très différents de ceux du livre XX, qui serait rédigé d'après les recherches personnelles de Josèphe. Pour divers passages de ces deux livres XII et XIII des Antiquités, Nussbaum (1875)

a déjà prouvé qu'ils sont tirés de Polybe et de son continuateur Posidonius, lequel n'a peut-être été connu de Josèphe que par les citations qu'en a fait l'écrivain grec Apion. Josèphe cite expressément Polybe, Agatharchides, Strabon, et Nicolas de Damas, et comme ces citations ne se trouvent pas dans sa Guerre, M. D. suppose que Josèphe a lu ces historiens après la rédaction de sa Guerre et avant la rédaction des Antiquités. Il croit de même que Josèphe ne s'est pas servi de la traduction ou rédaction grecque du premier livre des Macchabées, avec laquelle trop souvent il n'est pas d'accord, mais de l'ouvrage qui a servi d'original à cette édition grecque. Enfin, si l'on remarque que, dans le livre XIII des Antiquités, Josèphe, après avoir raconté la guerre de l'indépendance, sous les Macchabées, avec la même largeur que le premier livre des Macchabées, devient tout à coup, lorsqu'il aborde l'histoire de Simon Macchabée, d'un laconisme singulier, tandis que le premier livre des Macchabées continue son récit avec force détails, on peut en conclure que Josèphe ne connaissait pas cette partie du livre des Macchabées et M. D. veut conclure de là et de certaines contradictions qu'il signale entre les diverses parties du premier livre des Macchabées, que ce livre s'arrêtait originairement au commencement du chap. XIV, où finit la guerre de l'indépendance. Le reste serait postérieur et n'aurait pas été connu de Josèphe. Celui-ci, pour son livre XIV des Antiquités, a utilisé Nicolas de Damas, Strabon, et probablement aussi, d'après les recherches de M. D., un écrit indigène. Le reproche que fait Josèphe à Nicolas de Damas d'avoir sciemment altéré l'histoire en faveur de son protecteur Hérode serait d'autant moins fondé qu'une partie de l'ouvrage de Nicolas aurait été écrite après la mort d'Hérode et à une époque où la publication de nombreux écrits sur Hérode aurait rendu impossible toute falsification grossière de la vérité.

Graetz (H.). Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung. 2³ vol. Breslau, impr. et libr. Schottlænder, in-8° allant de p. 385 à p. 701 (fin).

Nous avons rendu compte de ce bel ouvrage de M. Graetz dans *Revue*, V, 123. Il n'entre pas dans notre plan d'analyser en détail la traduction des Psaumes. On sait que M. Graetz applique à l'étude des textes une critique des plus perspicaces et s'il arrive quelquefois que ses hypothèses sont plus ingénieuses que solides, elles sont toujours intéressantes et très souvent heureuses.

Grünwald (M.). Zur romanischen Dialektologie. Heft II, 1. Hælfte : Das altfranzösische aus Raschi's Bibelcommentar. Belovar, libr. Fleischmann, in-8° de 32.

L'ouvrage contient l'étude de 187 gloses françaises qui se trouvent dans le commentaire du Pentateuque de Raschi. On applaudirait très volontiers aux excellents efforts de M. Gr., mais on ne saurait méconnaître qu'il n'a pas les instruments nécessaires pour un travail de ce genre.

Dans un des derniers numéros de son *Centralblatt*, M. Gr., parlant de la famille des כלאץ ou כלץ sur laquelle la *Revue* a publié un article de M. Neubauer, propose de lire בלץ et de prendre ces lettres pour les initiales de l'eulogie ברכות לראש צדיק, Prov. x, 6. Cette hypothèse est contredite par tous les mss. et imprimés, qui ont invariablement un כ, non un ב, au commencement du mot.

Harkavy (A.). Aus dem archæologischen Kongresse in Tiflis, eine neue Ansicht ueber die Eintheilung der Vœlkergruppe in der genealogischen Tafel der Genesis. [St-Petersbourg], impr. Rœttger, 1882, in-8° de 6 p.

Contrairement à l'opinion soutenue dans l'ouvrage de M. Lenormant analysé plus loin, M. H. croit que le tableau généalogique de la Genèse

est uniquement géographique et ne se préoccupe nullement ou guère des questions de races. L'Ararat de la Bible serait bien l'Ararat actuel, et les peuples sont énumérés en trois groupes, selon la position qu'ils ont occupée à l'origine autour du lac Van : 1° le groupe de Sem dans une contrée que les historiens arméniens appelleraient Sim, qui s'étendait au sud du lac Van le long du Tigre et comprenait la Mésopotamie ; 2° le groupe Cham, dans une contrée appelée Chamanu par les Assyriens, Amanus par Pline, et comprenant l'Ethiopie, l'Egypte, la terre de Canaan et la Phénicie ; 3° le groupe de Japhet enfin, composé des peuples établis à l'ouest du lac Van, dans l'Asie Mineure, dans la Cappadoce, la Scythie et l'Ionie asiatiques, et peut-être la Géorgie.

Hudson (E. H.). A history of the Jews in Rome. Londres, Hodder et Stoughton, 1882, in-8° de VIII-390 p.

L'ouvrage est divisé en 13 chapitres. Le 1er chap. est consacré aux Macchabées et aux Hérodes ; les chap. 7, 8 et 9, à la destruction de Jérusalem par Titus et aux conséquences de la défaite ; le chap. 10, à l'époque de Constantin ; les chap. 11 et 12, à l'invasion des Barbares et aux commencements du pouvoir des papes ; le chap. 13, aux cimetières juifs à Rome. Le livre paraît être un ouvrage de vulgarisation, nous ne l'avons pas examiné en détail.

Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, herausgegeben von N. Brüll. V. u. VI. Jahrgang. Francfort-s-.M., libr. W. Erras ; in-8° de IV-228 p.

Ce nouveau volume des Annuaires de M. Br. contient des études sur Osée, sur Ruth, sur les moralistes juifs du moyen âge, des notes et recensions diverses.

Dans son étude sur Osée, M. Br. arrive aux conclusions suivantes : 1° Le livre d'Osée, quoique composé de deux parties distinctes, appartient au même auteur et la première partie est simplement une œuvre plus ancienne de l'auteur. En effet, le prophète ne parle pas de l'alliance qui fut conclue contre le royaume de Juda entre le roi d'Israël Pékah b. Remalyahu et Reçin, roi d'Aram (II Rois, XV, 37). Il ne parle pas non plus de l'invasion de Tiglat-Piléser, roi d'Assyrie, dans le territoire d'Israël pendant le règne de Pékah. Mais il connaît la révolte de Pékah et l'assassinat du prédécesseur de celui-ci, comme cela paraît ressortir du chap. VII et du chap. X d'Osée. Il résulte de là qu'Osée est mort peu de temps après l'avènement de Pékah. D'un autre côté, le prophète annonce, dans la partie la plus ancienne de son livre, la chute prochaine de la dynastie de Jéhu (I, 4), et comme la seconde partie du livre parle des relations des rois de Juda avec ceux d'Assyrie (chap. V) et que de telles relations n'existèrent ni sous Jéroboam ni sous son fils Zacharie, cette seconde partie ne peut avoir été écrite que du temps de la nouvelle dynastie formée par Menahem après la chute de celle de Jéhu, elle est par conséquent postérieure à la première partie, qui annonce le changement de dynastie. Les prophéties d'Osée ont donc été commencées vers l'époque de l'avènement de Menahem et achevées peu de temps après celui de Pékah. M. Br. termine cette étude par une recherche sur un point obscur de la chronologie des rois de Juda et d'Israël. La difficulté de faire concorder ensemble les données bibliques sur la durée et l'époque des règnes d'Osias et de Jotam, rois de Juda et ceux des rois d'Israël de Jéroboam II jusqu'à Pékahya, a été maintes fois signalée (Voir Munk, *Palestine*, p. 300). M. Brüll cherche à la résoudre et à corriger les contradictions des textes bibliques en proposant : 1° que le règne de Jotam, fils d'Osias, soit considéré comme contemporain, en partie, de celui d'Osias depuis l'époque où Osias est devenu lépreux ; 2° que le nombre 52, qui indique la durée du règne d'Osias, soit considéré comme indiquant la durée de sa vie, et que cette vie soit divisée comme suit : Osias

monte sur le trône à 16 ans; il règne 27 ans et quelques mois, puis il est frappé de lèpre, et, tout en conservant la royauté nominale, il est remplacé par son fils Jotam, dont le règne commence à compter immédiatement, tandis que celui de son père continue également à compter encore jusqu'à la mort d'Osias, qui arrive 8 à 9 ans plus tard. De cette façon, Osias ne règne véritablement que 27 à 28 ans, au lieu de 52 ans, la durée des règnes des rois de Juda est réduite de 24 ans environ, ce qui dispenserait de placer des interrègnes d'égale durée dans la chronologie des rois d'Israël (V. *Palestine*, p. 301).

Le livre de Ruth, qui est écrit tout entier en l'honneur d'une femme moabite, a pour objet de montrer quel beau rôle peuvent jouer, au sein du judaïsme, les étrangers qui se sont convertis à la religion juive. Mais l'auteur, pense M. Br., n'aurait pas osé donner à David cette généalogie qui le fait descendre d'une Moabite, si cette fiction n'avait pas eu quelque fondement historique. Se fondant sur les paroles assez obscures dont les Chroniques (I, IV, 21-24) accompagnent la généalogie de Schéla, fils de Juda (והדברים עתיקים) et auxquelles M. Br. trouve un air mystérieux, M. Br. suppose que, contrairement aux indications du livre de Ruth et des Chroniques, David ne descendait pas de Juda par Péreç, mais par Schéla, le fils d'une Canaanéenne (Genèse, XXXVIII, 2 à 5), et que les Canaanéens étant particulièrement méprisés par les Hébreux, les historiens se sont efforcés de dissimuler cette origine, sans pouvoir en effacer entièrement le souvenir. M. Br. apporte, à l'appui de cette thèse, des arguments ingénieux, mais qui n'emportent pas la conviction. Dans la généalogie, par conséquent fictive, de David d'après le livre de Ruth (IV, 18 à 21), il y a les noms de Boas et d'Obed, M. Br. veut retrouver ces noms dans la famille Bet-Abodat Habbuç, qui appartient à la descendance de Schéla, (I Chr. IV, 21). On aurait pu ajouter, mais sans plus de preuves, que si déjà dans la Genèse, XXXVIII, 11, Tamar, l'ancêtre de David, n'épouse pas Schéla, qui lui était formellement destiné comme époux, ce serait déjà un indice des efforts de la tradition et des historiens de donner à David une autre souche que celle de Schéla. Le fameux Schilo (= David ou descendant de David) de la Genèse ne serait autre chose qu'un souvenir de la vraie origine de David.

Dans son étude sur les moralistes juifs du moyen âge, M. Br. cherche à mettre en lumière les faits suivants : 1° que Bahya a utilisé Ibn Gabirol et l'hypothèse inverse n'est pas exacte ; 2° l'auteur du *Séfer hayyaschar* était espagnol, puisqu'il cite des poésies de Juda Halévy et paraît connaître Joseph ibn Çaddik, et que ce livre est antérieur au célèbre *Menorat hammaor ;* 3° que ce dernier livre, dont l'auteur se nomme Isaac b. Abraham Aboab, a été rédigé vers 1330, etc. M. Br. donne diverses notices sur les écrits de morale de Jona Gerundi, d'Isaac b. Eliézer, auteur des *Séfer haggan,* et d'autres.

La suite du volume contient : 1° Une notice sur les chefs d'académie de la Palestine faisant partie de la maison des Exilarques de Babylonie qui s'exilèrent en Palestine après la mort de Mar Sutra II ; 2° des notes sur des Midraschim ; 3° sur un souvenir qui se trouve dans le Talmud de Sota, du mur élevé par Sésostris pour protéger la frontière orientale de l'Egypte; 4° sur le nom *erikepaïos* qu'aurait porté Orphée (ce serait l'hébreu *érekk appaïm*) ; 5° addition à l'étude de M. Br. sur l'histoire de Susanne (Jahrbuch, 3e année) ; 6° le chant pour le samedi de Hanucca אכלו משמנים qui se trouve dans les rituels (n'est pas un chant liturgique) ; 7° quelques mots sur Moïse Nérol, rabbin à Metz au XVIIe s. ; 8° documents inédits italiens sur les Juifs de Sicile en 1492 ; 9° de nombreuses recensions. Il est regrettable que la reproduction des documents sur les Juifs de Sicile fourmille de fautes d'impression.

Jahres-Bericht des juedisch-theologischen Seminars Frænkel'scher Stiftung. Vorangeht : Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu dem-

selben, II. Heft, von David Joël. Breslau, impr. Schottlænder, in-8° de 65-XII p.

La plus grande partie de cette seconde étude sur la superstition dans le judaïsme est consacrée à la critique de diverses consultations du gaon Haï. On sait que les historiens se sont beaucoup préoccupés de la question de savoir si Haï gaon, un des rabbins les plus remarquables de la Babylonie, a partagé ou non les opinions superstitieuses qui avaient cours de son temps (commencement du XIe siècle). On avait de lui des écrits qui paraissaient se contredire sur ce point. L'inauthenticité d'un de ces écrits au moins a été prouvée depuis longtemps par M. Graetz. Le regretté Dr Joël, dans l'étude que nous analysons, est arrivé à rendre probable qu'il y a unité de pensée et de tendance dans les autres écrits de Haï gaon sur la matière, de sorte que l'on peut continuer à lui attribuer des consultations qu'on avait été tenté d'attribuer à d'autres écrivains. Cela est d'autant plus facile que la pensée de Haï gaon sur ces matières, telle que la comprend le Dr Joël, paraît singulièrement hésitante. Le gaon n'a sans doute pas le courage de heurter de front l'opinion courante ou bien il est lui-même indécis et perplexe. Ses contemporains de Cairoan, R. Hannanel et R. Huschiel, sont des adversaires plus décidés de la superstition. R. Isaac, de Fez également, le Dr J. le montre par un exemple intéressant. Cette étude a aussi des pages instructives sur la légende de Hénoch chez les Juifs, la grandeur, la décadence et le relèvement, par les cabbalistes postérieurs, de ce héros biblique qui, à cause de son ascension au ciel, où les chrétiens voulaient voir un précédent pour l'ascension de Jésus, a été sacrifié à une certaine époque et presque malmené par les polémistes juifs. Les études de M. Friedländer, de Vienne, sur cette question, auraient pu fournir au Dr Joel plus d'une indication utile. La fin de l'étude du Dr J. est consacrée à une question de chronologie assez embarrassante. Elle a pour conclusion que Maïmonide, non seulement n'a pas été l'élève direct de Joseph Halévi ibn Migasch, comme on l'a reconnu depuis longtemps, mais que le père de Maïmonide également n'aurait pas été l'élève de ce rabbin, et que entre Joseph ibn Migasch et Maïmonide il faudrait placer plus d'une génération.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1881-82. Vorangeht : Die Civilprocessordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte, von Prof. Moses Bloch. Budapest, imp. de l'Université, 1882, in-8° de IV-106-21 p.

Le travail de M. Bloch sera très utile à ceux qui s'occupent de l'histoire du droit. M. Bloch l'a rédigé sous forme de code comprenant 156 paragraphes, groupés en 7 chapitres. Voici les questions qu'il traite : Tribunaux, leur organisation, leur compétence, siège et heures de séance du tribunal. — Représentation du demandeur et du défendeur. — Assignation, délais, procès faits d'office. — Procédure, procédure verbale, langue employée, accusation, défense, conciliation. — Témoins, aveux, preuves testimoniales, preuves écrites, serment. — Délibération des juges, prononcé du jugement, retour au *statu quo ante*. — Exécution du jugement, saisie de biens mobiliers et d'immeubles, recours contre les tiers acheteurs, contre les héritiers du débiteur, action contre le débiteur absent. — M. B. a souvent ajouté aux prescriptions talmudiques des mesures datant du moyen âge. Ce n'est pas la partie la moins intéressante de son étude et nous ne nous serions pas plaint si l'auteur avait donné plus de développements à ses recherches sur cette matière.

Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5642 (1881-1882). Vorangeht eine Abhandlung von Dr H. Hoffmann : Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm. Berlin, impr. Itzkowski, s. d., in-8° de 85 p.

L'étude de M. Hoffmann est une des plus intéressantes qui aient été faites, dans ces derniers temps, sur l'histoire de la Mischna. S'appuyant sur divers témoignages anciens et sur l'état des textes, M. H. pense que, dans les siècles qui ont précédé la destruction du temple, l'enseignement a eu la forme midraschique, c'est-à-dire la forme d'un commentaire de la Bible suivant pas à pas le texte biblique, et c'est pour cela que les maîtres s'appelaient alors soferim, hakamim, darschanim. La Mischna actuelle fait allusion à des passages de cet ancien midrasch (par exemple, dans *Pesahim*, x, 4, il est question d'une *parscha* qui ne peut être qu'un morceau de la haggada de Pâque qui se trouve dans Sifré sur Deutér. 26, 5) ou bien elle a conservé de cet ancien midrasch un grand nombre de passages qui se retrouvent encore presque textuellement dans Sifré et Sifra. Les matériaux rassemblés par l'ancien midrasch devinrent si nombreux qu'il fallut absolument les réduire et leur donner une forme systématique. C'est alors que fut créée la Mischna, dont la rédaction primitive peut remonter à Schammaï et à Hillel. Il semble certain qu'il y a des chapitres de la Mischna qui datent du temps de ces deux docteurs, par exemple les chapitres où il est question du roi Agrippa Ier, où sont nommés des fonctionnaires du temple contemporains de ce roi, la description du sacrifice quotidien dans le traité de *Tamid*, celle du service de Kippour, dans *Yoma*, l'histoire du roi Agrippa Ier qui s'y rattache dans *Sota*, vii, 8, et d'autres passages de ce genre relatifs au culte du temple. La Mischna actuelle est donc formée de couches successives, le fond primitif est la *Mischna rischona* (première Mischna) rédigée avant la destruction du temple. M. H. a donné surtout de l'intérêt à cette thèse par son analyse de la Mischna d'*Abot* (communément Traité des Principes). Cette analyse est fondée sur la comparaison de cette Mischna avec les Abot de R. Natan, qui seraient une tosefta sur notre traité, tosefta qui paraît avoir suivi un texte différent de celui de nos *Abot*. Les Abot de R. Nathan exposent l'histoire de la tradition comme suit : 1° La tradition jusqu'à Hillel et Schammaï ; 2° R. Johanan b. Zaccaï et son école ; 3° les docteurs postérieurs jusqu'à Akiba ; 4° divers docteurs ; 5° enfin des sentences où sont énumérés certains faits par groupes de 10, de 7, etc., et qui correspondent au chapitre V de nos Abot. Les parties de nos Abot correspondant aux nos 1 et 2 sont i, 1 à 15 et ii, 8 à 14. M. H. les considère comme les plus anciennes et il aime à les attribuer à R. Akiba, parce qu'elles s'arrêtent à ses maîtres immédiats. R. Méir, l'élève de R. Akiba, aurait ensuite ajouté la génération suivante (ii, 15, une grande partie au chapitre iii et iv, 1 à 5, etc.). Puis Rabbi Juda, le rédacteur définitif de la Mischna, aurait fait à son tour diverses additions au chapitre iv, 6 à 14, 16 à 18, 21 à 22. Ces hypothèses ont le grand avantage de résoudre en partie les difficultés que présentent le texte actuel des Abot, les lacunes ou le désordre chronologique qu'on y remarque et qui ont été maintes fois signalés. Elles conduisent, en outre, à supposer qu'il y a eu une rédaction antérieure à celle de R. Akiba, rédaction qui s'arrêtait à Hillel, et qui, par conséquent, aura été faite avant la destruction du temple, ce qui nous ramène à la *Mischna rischona*. La suite du travail de M. H. est consacrée à montrer que d'une part des discussions nombreuses de docteurs postérieurs reposent sur une interprétation divergente du texte de l'ancienne Mischna, et que, d'autre part, il y avait déjà dans cette ancienne Mischna plus de discussions et de diversité de vues qu'on ne serait tenté de le croire sur la foi de textes qui parlent de l'unité de doctrine des anciens temps.

Kayserling (M.). Der Wucher und das Judenthum. Budapest, impr. Ph. Wodianer, 1882, in-8° de 20 p.

Kuenen (A.). Volksreligion und Weltreligion, fünf Hibbert-Vorlesungen; Berlin, impr. et libr. Reimer, in-8° de xvi-339 p. Traduit du hollandais.

Les 7 conférences sont faites sur les sujets suivants : L'Islam ; la reli-

gion du peuple d'Israël, prêtres et prophètes de Jahvé; l'universalisme des prophètes ; la fondation du judaïsme ; judaïsme et christianisme ; boudhisme. — Notes diverses : sur la prononciation du nom de Jahvé ; sur Hosée IX, 3 à 5 ; l'âge du monothéisme juif ; l'inscription de Cyrus ; Ezra et le judaïsme ; explication sur Lévit. XXII, 25.

LENORMANT (François). Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. Tome II, 1re partie : l'humanité nouvelle et la dispersion des peuples. Paris, libr. Maisonneuve, 1882, in-8° de 561 p.

Ce nouveau volume de l'ouvrage de M. Lenormant comprend les chapitres IX à XII. Le chapitre IX est intitulé : l'Ararat et le Eden. Après avoir passé en revue les principales traditions orientales sur l'Ararat, où s'est arrêtée l'arche, M. L. est amené à conclure que cette montagne doit être identifiée avec la montagne et le haut plateau où les traditions bibliques et orientales placent le Paradis (jardin de l'Eden). Il rappelle les jardins symboliques des monarques asiatiques, les *paradis* des rois de Perse, les fameux jardins suspendus de Babylone, tous en forme de pyramide étagée ou non, avec un ou plusieurs arbres au sommet ou sur les terrasses, et des cours d'eau descendant le long des côtés, tous images de la montagne sainte où est le Paradis avec ses arbres merveilleux et ses quatre cours d'eau. La fameuse échelle de Jacob ne serait même pas autre chose qu'une pyramide paradisiaque à étages (p. 124). La conformité de toutes ces traditions et de ces mythes indique une origine commune. M. L. rejette l'hypothèse qu'elles viennent de la Babylonie et surtout que le paradis biblique en puisse venir. La conception originaire de ce jardin merveilleux, telle qu'on la trouve dans des traditions indiennes, iraniennes et bibliques, comprend une montagne et un fleuve unique, source des quatre fleuves; l'Eden babylonien est dans une plaine ou un fond, sa montagne était tout artificielle, et au lieu d'un fleuve unique se divisant en quatre fleuves, on ne peut trouver dans cette région que l'inverse, deux ou quatre fleuves (si on veut prendre des affluents du Tigre et de l'Euphrate) se réunissant en un seul. M. L. pense donc, avec beaucoup d'autres savants, que le Paradis primitif doit être placé dans la région du Pamir, « qui est le point d'attache commun de la géographie primitive des deux races sémitique et indo-européenne », et les quatre fleuves primitifs avec quatre lacs qui font partie de la conception ancienne du Paradis seraient (p. 24), le Tarim, l'Indus (remplacé plus tard par le Gange), l'Oxus et la Taxarte. La tradition chaldéenne a déplacé le Paradis, changé les fleuves et mis naturellement parmi ces fleuves le Tigre et l'Euphrate. Ce sont ces deux fleuves seuls que la description biblique aurait empruntés à la description chaldéenne, tandis que le Pischon et le Gihon paraissent être le Sind ou Indus et l'Oxus (p. 143). — Dans le chap. X, intitulé « le père de la nouvelle humanité et ses fils », nous avons lu particulièrement avec intérêt les explications de M. L. sur Genèse, IX, 20. M. L. traduit ce verset ainsi : « Noé commença à être cultivateur du sol et il planta la vigne. » La première partie du verset indiquerait que Noé a d'abord été agriculteur et que l'agriculture, par suite, a précédé la viticulture dont il est question dans la fin du verset. Dans tous les cas, l'importance que la Bible donne à la culture de la vigne par Noé s'explique par ce fait que la culture de la vigne et la fabrication du vin sont d'invention sémitique. La vigne paraît avoir eu pour patrie la région du Caucase, l'Arménie, où elle prospère encore aujourd'hui jusqu'à une hauteur de 4,000 pieds au-dessus du niveau de la mer, le Kurdistan et les pays du sud de la mer Caspienne. La race sémitique, sans doute, a fabriqué le vin pendant la période préhistorique de son séjour au nord-est de la Mésopotamie et à une époque où les Aryas ne connaissaient encore que le soma. C'est ce qui explique que le nom du vin chez les Grecs, et ensuite chez

tous les peuples européens, qui paraissent l'avoir reçu des Grecs par les Romains, soit d'origine sémitique. — Dans ses chapitres XI et XII (intitulés : le tableau ethnographique de la Genèse), M. L. étudie le fameux chapitre x de la Genèse. Il montre d'abord que la conception hébraïque des races humaines a, sur celle des autres peuples anciens, cette grande supériorité que la Bible considère toutes les races comme sorties de la même souche, elle place donc, à l'origine de l'humanité, l'unité de la race, et c'est ce qui explique pourquoi c'est le peuple hébreu aussi qui a seul conçu, dans l'antiquité, l'idée de l'établissement futur de la paix et de la fraternité universelles. M. L. n'a pas de peine non plus à montrer que les noms propres de ce chapitre x ne représentent pas des personnes ou des héros éponymes sous les traits desquels certains peuples anciens aimaient à se représenter, mais que ces noms sont les noms mêmes portés par les peuples à l'époque où le document a été rédigé. Une remarque très importante est que la classification des peuples est faite, dans ce document, non d'après les langues (car la langue est souvent un indice trompeur), non d'après la situation géographique, mais d'après le caractère ethnographique, l'apparence extérieure, le type, la couleur et les traits du visage. Une partie du tableau est sans doute conjecturale, la généalogie des peuples des contrées éloignées, à moins qu'ils n'offrent un intérêt spécial pour l'auteur, n'est pas étudiée avec autant de soin que celle des peuples voisins, il y a, dans le document, des omissions volontaires (celle des Amalécites, des nègres de l'Egypte), on y voit aussi certaines tendances systématiques et ce n'est pas un hasard si le total des peuples énumérés donne le nombre sacré de 70 ou 7 fois 10; mais, malgré ces lacunes ou ces défauts, le tableau n'est pas moins le document ethnographique le plus précieux que l'antiquité nous ait légué. Dans son chapitre XI, M. L. étudie spécialement le tableau de la race de Japhet. Gomer avec ses trois fils Aschkenaz, Riphat et Togarmah, représente, selon lui, le groupe des Phrygiens (habitant un district d'*Ascania*), des Thraces (sur le fleuve Rhêbas = Riphat) d'Asie-Mineure et des Arméniens (dont le nom se retrouve dans Tog-arma), et demeurant dans une portion de la Troade, dans la Bithynie, la Phrygie, la Paphlagonie, le nord de la Cappadoce et l'Arménie occidentale (p. 411). Le nom de Gomer lui-même signifie les Cimmériens, peuple qui, d'abord établi en Crimée, fut repoussé par les Scythes et vint, au VIIe siècle, s'établir dans l'Asie-Mineure et la ravager. M. L. pense cependant que le nom de Gomer ne désigne pas spécialement ce peuple, car le chapitre x de la Genèse doit être antérieur à l'invasion de l'Asie-Mineure par les Cimmériens de Crimée et par conséquent ceux-ci étaient inconnus à l'auteur du tableau généalogique de la Bible, mais le mot représenterait seulement l'ensemble de la race thraco-phrygo-arménienne (p. 382). Magog représenterait le pays de la Sacasène, qui appartenait à la province de l'Arménie et que les géographes classiques appellent Gogarène. Ce pays fut, au VIIe siècle, envahi, avec beaucoup d'autres régions de l'Asie-Mineure, par les Scythes, qui s'y précipitèrent comme une horde sauvage, entraînant à leur suite tous les peuples vaincus. C'est le peuple sauvage des Scythes, si habile à monter à cheval et à lancer la flèche, et son invasion effrayante en Asie, qui sont décrits dans les chapitres XXXVIII et XXXIX d'Ézéchiel et dans Jérémie, aux chapitres I, IV, V, et VI. Le Gog d'Ezéchiel est un personnage historique, connu par les inscriptions cunéiformes comme chef des Saces ou Scythes (p. 461). Il n'y a donc pas de doute, à ce qu'il semble : le Magog du chapitre x de la Genèse désigne bien les Scythes qui avaient envahi l'Asie-Mineure et s'étaient établis dans la Sacasène. Madaï désigne sûrement les Mèdes et, d'après M. L., non les populations touraniennes qui demeuraient anciennement dans la Médie, mais les Mèdes aryens qui y vinrent plus tard.

[JOSUÉ LE STYLITE]. The Chronicle of Joshua the Stylite composed in syriac

A. D. 507, with a translation into English and notes, par W. Wright. Cambridge, impr. de l'Université, 1882, in-8° de x-84-92 p.

Cette chronique avait déjà été éditée et traduite en français par l'abbé Paulin Martin (Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515 ; Leipzig, 1876, dans les Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes publiées par la Société asiatique allemande). Elle contient, sur les Juifs de la Mésopotamie, quelques renseignements que nous reproduisons ici d'après la traduction de M. Wright. Parag. 40, p. 30 : En l'an 811 des Séleucides (499 à 500 de l'ère chrétienne), pendant une famine qui sévissait à Edesse, un lieutenant du gouverneur de la ville, qui était absent, voyant qu'il n'y avait pas assez de boulangers pour produire le pain nécessaire aux habitants et à la multitude des gens de la campagne qui s'étaient réfugiés dans la ville, permit à tout le monde de cuire du pain pour le vendre au marché. « Et il vint des femmes juives à qui il (ce lieutenant se nommait Eusèbe) donna du blé du grenier public pour faire du pain à vendre au marché. » — Paragr. 47, p. 36 : L'année 813 (501-502) fut encore calamiteuse. Le 22 ab, dans la nuit du jeudi au vendredi, un tremblement de terre avec flammes ravagea la contrée. Acco et la moitié de Tyr furent détruites, et « à Beyrouth, la synagogue des Juifs seule fut renversée. » — Paragr. 58, p. 47 : L'année suivante, Cobad, roi des Perses, ayant assiégé la ville de Tella, les Juifs qui s'y trouvaient auraient comploté de lui livrer la ville. Ils pratiquèrent un trou dans la tour de leur synagogue, qui avait été confiée à leur garde, et envoyèrent dire aux Perses de percer de ce côté et d'entrer par là. Le comte Pierre (un officier grec captif chez les Perses) s'en étant aperçu, parvint à se faire conduire par les Perses jusqu'aux remparts de la ville et avertit les assiégés. Ceux-ci descendirent le rempart et découvrirent, à la base de la tour, le trou percé par les Juifs. A cette vue, ils se précipitèrent avec fureur sur les Juifs et tuèrent tous ceux qu'ils rencontrèrent, hommes, femmes, vieillards et enfants. Ils continuèrent ce massacre pendant des jours, et c'est à peine si les ordres du comte Leontius, commandant de la ville, et les instances de l'évêque Bar-Hadad parvinrent à les arrêter. (Il n'est pas nécessaire de rappeler que ces histoires de trahisons sont un des lieux communs de la prévention des chrétiens contre les Juifs au moyen âge). — Paragr. 68, p. 57 : En 815 (503-504), le vendredi 19 adar, jour de la mort du Sauveur, dans le village d'Agar, district de Zeugma, lorsque les troupes se disposaient à partir pour la guerre contre les Perses, une oie pondit un œuf sur lequel étaient écrits, en lettres grecques saillantes et faisant le tour de l'œuf, les mots : « les Grecs triompheront. » En voyant ce miracle, Chrétiens et Juifs louèrent Dieu. — Une étude sur cette édition a été faite par notre savant collaborateur M. Rubens Duval, dans la Revue critique, 20 novembre 1882.

Mémain (l'abbé). La limite initiale de la Pâque au temps de Jésus-Christ. Paris, librairie catholique internationale, in-8° de 15 p.

M. l'abbé Mémain a fait, en 1867, un ouvrage intitulé : Etudes chronologiques pour l'histoire de N. S. J.-C., qui contenait des recherches savantes sur le calendrier des années juives à l'époque de Jésus. Il avait entrepris cette recherche pour la fixation de la Pâque qui sert à déterminer le jour de la mort de Jésus. On ne voulait pas croire, jusqu'à présent, que cette Pâque ait pu tomber, en l'an 29, au 18 mars, parce que le 18 mars de l'an 29 tombe avant l'équinoxe. Dans ses Etudes chronologiques, M. l'abbé Mémain a invoqué le calendrier talmudique, dont le témoignage, à notre avis, ne prouverait rien, car il n'est pas probable que les règles de ce calendrier relatives à la Pâque aient été en usage du temps de Jésus. Aujourd'hui, M. Mémain prouve, d'une façon convaincante, et par des textes empruntés à Josèphe, qu'à cette époque la Pâque juive pouvait parfaitement tomber avant l'équinoxe et qu'en fait, en l'an 37 de l'ère

chrétienne, elle a eu lieu le 20 mars, c'est-à-dire trois jours avant l'équinoxe réel et cinq jours avant l'équinoxe officiel du 25 mars. Josèphe raconte (Antiq. livre XVIII) que Vitellius, envoyé au commencement de l'an 37, par l'empereur Tibère, au secours d'Hérode le Tétrarque, qui était en guerre avec le prince arabe Arétas, vint à Jérusalem pendant la fête nationale des Juifs (la Pâque), demeura 3 jours dans la ville et reçut, le quatrième jour, la nouvelle de la mort de Tibère. Or, Tibère mourut le 16 mars de l'an 37, et sa mort était certaine dès le 14 ou le 15 mars, et dès cette date, elle fut, suivant le témoignage de Tacite, annoncée aux préfets par les amis de son successeur, Caius Caligula. Avant tout, ces amis ont dû se préoccuper d'avertir Vitellius, dont l'armée était mobilisée et dont l'attitude hostile aurait créé de graves difficultés au nouvel empereur. Jérusalem apprit donc avant toute autre ville l'avènement de Caligula (Philon, Ambass., XVI). Or l'histoire naturelle de Pline (XIX, 1) dit qu'un navire pouvait aller, à cette époque, de Pouzzoles (ou de Misènes, qui est près de Pouzzoles et où mourut Tibère) à Alexandrie, c'est-à-dire franchir 475 lieues de 4 kilomètres, en 9 jours ; de là à Jérusalem, il y a 115 kilomètres par mer, 15 kilomètres par terre, distance qu'il était évidemment facile de parcourir en 3 ou 4 jours. Les courriers, expédiés en toute hâte, le 14 ou le 15 mars, de Misènes, ont donc pu être à Jérusalem 12 ou 13 jours plus tard, c'est-à-dire que, en prenant le délai le plus long, ils ont pu être à Jérusalem le 28 ou le 29 mars au plus tard. Or, si la fête de Pâque de cette année a eu lieu au mois de mars, le premier jour de Pâque a dû coïncider avec le 20 mars, jour de la pleine lune (le 15 du mois lunaire de Nisan) et le dernier jour de cette fête, qui dure 7 jours, aurait été le 26 mars. En se plaçant dans les circonstances les moins favorables, on trouvera encore que Vitellius sera arrivé à Jérusalem le 25 ou le 26 mars au plus tard et que quatre jours après son arrivée, le 28 ou le 29 mars, il aura reçu le courrier de Rome. Il est impossible d'admettre que la fête de Pâque de cette année soit tombée au mois d'avril, ou, pour parler plus exactement, le 18 avril, jour de la pleine lune. Lors même que Vitellius serait, dans cette hypothèse, arrivé à Jérusalem le premier jour de Pâque, c'est-à-dire le 18 avril, les courriers de Rome, venant 4 jours plus tard, ne seraient venus à Jérusalem que le 21 avril, plus d'un mois après la mort de Tibère, ce qui est inadmissible, surtout si l'on réfléchit que toutes les provinces voisines de Jérusalem reçurent de Jérusalem la nouvelle de l'avènement de Caligula (Philon, *ibid.*). Il est donc prouvé qu'en l'an 37 la Pâque juive eut lieu le 20 mars, avant l'équinoxe du printemps.

PRAGUE (H.). Etudes de culte. Le Schofar, esquisse critique et historique. Extrait du journal des Archives israélites. Paris, bur. des Arch. isr., in-8° de 29 p.

Publications de la Société de l'Orient latin. Série historique. III. Testimonia minora de quinto Bello Sacro e chronicis occidentalibus excerpsit... Reinholdus Rœhricht. Genève, impr. J. G. Fick, 1882, in-8° de LXXIV. — 381 p. = = Série géographique. III. Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre-Sainte rédigés en français aux XIe, XIIe et XIIIe siècles, publiés par H. Michelant et Gaston Raynaud. Genève, impr. J. G. Fick, 1882; in-8° de XXIII-282 p.

Le volume historique, relatif à la cinquième croisade, contient des textes nombreux tirés de chroniques belges, anglaises, françaises, allemandes, espagnoles, hongroises, italiennes, orientales et scandinaves, ensemble 233 morceaux. Ce volume ne contient presque rien qui intéresse spécialement l'histoire juive. Page 170, se trouve un passage d'un chroniqueur allemand, Cæsarius Heisterbach, du XIIIe siècle, qui dit qu'il a entendu raconter que de son temps des Juifs auraient crucifié des chrétiens, tandis que jamais des chrétiens n'auraient crucifié personne, au sens propre du mot. P. 182

(extrait des Annales de Marbach, d'après Pertz, Monumenta German., Scriptores, XVII), il est question d'une expédition militaire des Perses, faite en 1222 ; d'après quelques témoignages, ces Perses auraient eu l'intention de se diriger sur Cologne (!). La nation des Juifs aurait, à cette occasion, manifesté une grande joie et espéré sa délivrance.

Le volume, contenant des itinéraires à Jérusalem, renferme des documents où l'on trouvera plus d'une information utile pour la topographie ancienne de la Ville sainte. P. 84–85, les Samaritains viennent de tous les pays, de la terre d'Egypte et de la terre de Damas, faire leur Pâque, tous les ans, à Samarie, à l'époque où les Juifs célèbrent la Pâque. — P. 107, Description rimée des Saints-Lieux par Philippe Mousket, vers 1241 : Illuekes priès si est la piére U li Juifs, faisant proiére, Une fois cascan an venoient, et céle piére si oignoient D'olie d'olive tout plorant Grans lamentasions faisant, Et tout plorant s'en repairoient, Et grant tristece demenoient.

SCHILLING (D.). Nouvelle méthode pratique et facile pour apprendre sans maître la langue hébraïque. Lyon et Paris, libr. Briday, in-8° de VIII-236 p.

C'est avec un vif plaisir que nous annonçons cet ouvrage de notre ancien condisciple M. Schilling, ancien professeur au gymnase catholique de Colmar. M. Schilling a déjà publié, en 1880, les *Preces quotidianæ* en hébreu et latin, et il a sous presse une chrestomathie hébraïque en deux volumes qui portera le titre de *Vaticina messiana Veteris Testamenti*. En publiant sa grammaire hébraïque, il a voulu contribuer à répandre en France l'étude de l'hébreu, qui est fort négligée dans notre pays, et à familiariser surtout les théologiens avec cette langue si importante pour eux. « Tous les hébraïsants, dit M. Sch., sont unanimes à reconnaître que la langue hébraïque est la plus simple et la plus facile de toutes les langues. » Il est certain qu'elle n'offre pas de très grandes difficultés et que bien des langues sont moins aisées à étudier. M. Schilling s'est servi, pour son ouvrage, des grammaires de Glaire, de Klein, de Glæser, de Naegelbasch et de divers autres qu'il ne nomme pas. Sa grammaire comprend des notions élémentaires sur la phonétique hébraïque, l'étude des formes et la syntaxe. Nous ne pouvons pas examiner l'ouvrage en détail, il ne vise pas à exposer une doctrine nouvelle, c'est un manuel parfaitement approprié au but que se propose l'auteur, et avec lequel on pourra fort bien s'initier à l'étude de l'hébreu. Il rendra de grands services, en France, dans les écoles et les séminaires.

SCHRADER (Eberhard). Die Keilinschriften und das Alte Testament, mit einem Breitage von Dr Paul Haupt, zweite umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage, nebst chronologischen Beigaben... Giessen, libr. Ricker, VII-681 p.

L'ouvrage de M. Schrader, que les savants compétents regardent comme un très bon manuel pour la comparaison de la Bible avec les inscriptions cunéiformes, contient l'étude comparative des inscriptions cunéiformes des récits de la Bible : Création (voyez étude du Jahvé, p. 23 ; les Kérubim, p. 39 ; Abel, p. 44); déluge, races humaines (chap. x, de la Genèse), tour de Babel, Ur des Chaldéens, patrie d'Abraham (p. 129), la guerre des quatre rois contre les cinq (Gen., chap. XIV), plus notes diverses sur les chapitres suivants de la Genèse (le sicle, p. 142 ; Seba, p. 145 ; Nebayot, Kedar, p. 147, etc.) et sur les quatre livres suivants du Pentateuque (voy. p. 156, sur Nombres, XXIV, 23). Dans le livre de Josué, M. Schrader traite principalement les noms géographiques ; pour celui des Juges, on lira surtout avec intérêt les études sur Baal (p. 173), sur Astarté (p. 176) et Dagon (p. 181). La plus grande partie de l'ouvrage de M. Schrader est consacrée aux deux livres des Rois, et cette importance accordée

à ces livres s'explique par les nombreuses relations historiques que fournissent les inscriptions sur l'époque des rois de Juda et d'Israël. On remarquera tout de suite la mention de la maison d'Omri et celle de Jéhu (p. 189-191), celle de Menachem et de Pékah (p. 191-192), la relation sur le roi Achab et sa défaite sous Salmanassar II (p. 193 et suiv.); les relations sur Jéhu, sur Azaria fils d'Amasia et d'autres rois d'Israël qu'il serait fastidieux de nommer ici et qu'on trouvera, du reste, dans la table qui termine le volume. Le tour des rois de Juda, dont le domaine n'est pas en contact si direct avec l'Assyrie, ne vient que plus tard. La ruine du royaume d'Israël, l'expédition de Sennachérib contre le royaume de Juda sous Ezéchias et la mission du roi de Babylone auprès d'Ezéchias, sont particulièrement illustrées par les inscriptions (II Rois, chap. XVIII et XX). M. Schr. continue ainsi à étudier la Bible. Il n'a que peu de notes sur les Chroniques, sur Ezra et Néhémie; ses recherches sur Isaïe et sur Daniel sont plus étendues. La plupart des autres livres bibliques figurent également dans l'ouvrage.

SCHWAB (Moïse). Les incunables orientaux et les impressions orientales au commencement du XVIe siècle, rapport à M. le ministre de l'instruction publique sur une mission en Bavière et en Wurtemberg. Paris, libr. L. Techener, in-8° de 133 p.

Nos lecteurs connaissent déjà, en partie, ce travail par le fragment qui en a été publié dans la *Revue*. M. Schw. y a réuni un grand nombre de renseignements sur les impressions hébraïques anciennes et d'autres ouvrages qui intéressent l'histoire de l'imprimerie ou la littérature israélites. C'est un nouveau fruit de l'activité et des recherches de notre excellent ami et collègue du Conseil.

SCHWARZ (Adolf). Die Tosefta des Tractates Erubin in ihrem Verhältnisse zur Mischna kritisch untersucht, nebst einem Anhange : der Toseftatext zu den Mischnajoth der Tractate Sabboth und Erubin. Carlsruhe, libr. Bielefeld, 1882, in-8° de 120 p. plus 20 ff.

Les 20 ff. contiennent le texte hébreu de la Tosefta de Sabbat et Erubin, sous le titre de התוספתא למסכתות שבת ועירובין. Le travail de critique entrepris par M. Schwarz sur la Tosefta (et dont une première partie, sur le traité de Sabbat, a été publiée en 1879) ne saurait être analysé. Ce travail est des plus utiles pour l'intelligence et la coordination du texte de la Tosefta et surtout pour l'intelligence des textes de la Mischna elle-même, qui a largement puisé dans la Tosefta. Nous n'avons pas de peine à souscrire à cette conclusion de l'auteur (p. 120) que très souvent la Mischna est incompréhensible si elle n'est corrigée d'après le texte de la Tosefta. A en juger d'après les passages de la Tosefta qui, dans la Mischna, sont attribués à R. Méir, la Tosefta doit avoir été (au moins en partie) l'œuvre de ce dernier docteur, et R. Juda a grandement utilisé celle-ci pour sa rédaction nouvelle de la Mischna. Dans la partie hébraïque du volume M. Schwarz a coordonné hypothétiquement les alinéas de la Tosefta de Sabbat et d'Erubin suivant les résultats de ses recherches. On pourrait peut-être tout aussi bien et aussi légitimement suivre une méthode inverse à celle qu'il emploie et remanier la Mischna suivant le patron de la Tosefta.

WYKING (A.). Die Juden Berlins nach historischen Quellen bearbeitet. 3e édit. Berlin, libr. Oscar Lorentz, 1882, in-8° de 63 p.

Cette étude est un pamphlet et non une œuvre scientifique. Comme elle cite néanmoins beaucoup de faits et se réfère à des documents divers relatifs à l'histoire des Juifs de Berlin, il n'est pas impossible qu'elle contienne des renseignements nouveaux sur cette histoire et c'est à ce titre que nous avons cru devoir la signaler ici.

ZUCKERMANDEL (M. S.). Supplement enthaltend Uebersicht, Register und Glossar der Tosefta ; livr. I et II, Trèves, libr. Lintz, 1882 et 1883, in-8° p. XIII-XLIV, plus un fac-simile.

Ainsi que l'indique le titre, ce supplément à l'édition de la Tosefta contient une analyse succincte des divers traités de la Tosefta, un index des noms des rabbins cités et un vocabulaire.

ISIDORE LOEB.

ERNEST RENAN : **Le Judaïsme comme race et comme religion.** Conférence faite à la Société historique (cercle Saint-Simon) le 27 janvier 1883. (Calmann Lévy, brochure in-8°).

C'est toujours une bonne fortune que d'entendre une conférence de M. Renan. A un charme littéraire exquis, à une érudition étendue et piquante, à un scepticisme aimable que chaque année nouvelle de bonheur réconcilie davantage avec les misères d'ici-bas, s'ajoute chez l'éminent écrivain une mobilité d'appréciations où quelques-uns ont cru apercevoir un défaut de fermeté dans les convictions, mais où nous préférons reconnaître une preuve de probité scientifique et, avant tout, la marque d'un tempérament d'artiste. N'est-ce pas, en effet, le propre de l'artiste de se donner toujours tout entier à l'aspect de la vérité qui le frappe à l'heure présente, sans se soucier de mettre d'accord les impressions diverses, mais également sincères et également vives, qu'il ressent tour à tour ? C'est ainsi qu'après avoir autrefois insisté plus que personne sur les caractères propres des deux grandes races qui ont surtout contribué au progrès de l'humanité, après avoir, l'année dernière encore, dans sa préface de l'*Ecclésiaste*, ironiquement personnifié le génie d'Israël qui a traversé tant d'épreuves, insulté tant de tyrannies, bravé tant de persécutions, pour finir « d'une maladie de la moelle épinière dans un hôtel capitonné des Champs-Elysées », M. Renan en est venu à se demander tout à coup si les Juifs d'aujourd'hui se réclament à bon droit de leurs ancêtres prétendus des douze tribus, si les fils d'Abraham descendent véritablement d'Abraham, si, en un mot, le judaïsme, fait religieux et moral, est encore, ce qu'il fut à l'origine, un fait de race. Curieuse question dont on devine l'immense importance pratique dans la campagne anti-sémitique où les théories ethnographiques jouent un rôle si prépondérant. En France, heureusement, l'intérêt en est confiné au domaine de la pure science ; mais là il est considérable. La thèse de M. Renan qui consiste, ou peu s'en faut, à nier l'unité de race du judaïsme actuel, est, en effet, en

opposition avec l'une des opinions les plus généralement reçues qu'il y ait au monde; elle mérite donc d'être examinée d'un peu près.

Les faits sur lesquels M. Renan se fonde pour affirmer que le sang étranger a pénétré à larges flots « dans cette race qu'on considère comme l'idéal de l'*ethnos* pur », n'appartiennent guère qu'à l'époque gréco-romaine. Pour les temps plus reculés, de son propre aveu, on ne saurait rien dire de précis ; tout au plus, peut-on induire de la profonde aversion que Néhémie et Esdras manifestent pour les mariages mixtes, que ces mariages se produisaient assez fréquemment parmi les Juifs revenus de la captivité de Babylone, où les hommes l'emportaient de beaucoup en nombre sur les femmes. Inversement, à partir du IVe siècle de l'ère chrétienne, la réaction talmudique, d'une part, les prohibitions des empereurs et des rois chrétiens, de l'autre, élevèrent une barrière à peu près infranchissable entre les Juifs dispersés et les nations au milieu desquelles ils vivaient ; le prosélytisme juif ne continua à fleurir que parmi les populations païennes de l'Orient (on connaît ses conquêtes en Arabie et en Abyssinie, et la mystérieuse conversion des Khazares vers le VIIe siècle); là encore, le triomphe de l'islamisme mit fin à ses progrès.

Concentrons donc, avec M. Renan, notre attention sur la période gréco-romaine. Ici des textes explicites, connus depuis longtemps, établissent d'une façon certaine l'importance de la propagande juive à Alexandrie, dans la Syrie tout entière et dans les provinces voisines ; les récits de Josèphe sur les colonies d'Antioche, de Damas, de Palmyre, sur la conversion de la reine d'Adiabène, sur les conquêtes à main armée des Asmonéens et sur les conquêtes pacifiques des Hérodes, sont dans toutes les mémoires. Cependant ces faits, quelque intéressants qu'ils soient, ne sont pas décisifs. Les Syriens, comme les Nabatéens et les populations voisines, appartiennent à la race sémitique ; ni leur langue, ni leurs caractères ethnographiques ne les distinguaient essentiellement des Juifs ; on peut donc admettre à la rigueur une forte infiltration d'éléments syriens au sein du judaïsme, sans croire pour cela qu'ils en aient altéré d'une façon durable les qualités constitutives. Et l'histoire nous apprend en effet que ces *compelle intrare* assez violents, comme les appelle M. Renan, éveillèrent bien les susceptibilités religieuses des Juifs orthodoxes, mais ne blessèrent point le sentiment national. Heureusement il y a des faits plus probants; des Hellènes, des Romains, des Européens de race ont certainement, et en assez grand nombre, embrassé le judaïsme. Cela n'est pas seulement vrai d'Antioche et d'Alexandrie, mais encore de Rome et de l'empire tout entier ; Dion Cassius, Josèphe, Tacite, très diversement disposés à l'égard des Juifs, sont d'accord sur ce point. La critique moderne a d'ailleurs parfaitement élucidé les causes qui portaient à cette époque tant de Romains, et surtout de Romaines, vers le judaïsme comme vers les

autres cultes orientaux [1]. Sans doute, le judaïsme ne devait pas, en dernière analyse, bénéficier de ce mouvement; beaucoup d'hommes l'ont simplement traversé pour aboutir à la foi chrétienne, beaucoup de prosélytes étaient des « prosélytes de la porte », c'est-à-dire qu'ils pratiquaient le sabbat et la morale juive sans pour cela se faire circoncire, sans devenir de véritables juifs. Mais M. Renan pense et démontre à l'aide de textes irréfutables, qu'à côté de ces demi-convertis il y a eu, surtout à la seconde génération, des convertis entiers. Tel père était un simple « craignant Dieu » (*metuens*, σεβόμενος), se contentant d'observer le repos du septième jour et de ne point manger de porc; son fils devient un juif complet et même un juif fanatique. C'est ce qui résulte d'un passage célèbre de Juvénal, ingénieusement commenté par M. Renan, et auquel un texte de Tacite et un rescrit d'Antonin le Pieux peuvent servir de commentaire [2].

La même conclusion se dégage des documents épigraphiques que M. Renan a négligé d'invoquer à l'appui de sa thèse. Sans insister longuement sur ce point, il nous paraît très remarquable que parmi les nombreuses inscriptions découvertes dans les cimetières juifs de Rome, du temps de l'empire, aucune ne soit rédigée en hébreu ; l'hébreu n'était donc pas la langue naturelle des Israélites de Rome. Cette observation doit être rapprochée du fait que la constitution des diverses communautés entre lesquelles se partageait la colonie juive à Rome est exactement calquée sur celle des communautés grecques analogues. En outre, on a déjà remarqué que, parmi ces communautés ou synagogues, il s'en trouve une qui porte particulièrement le nom d'*Hébreux* (Ἑβραῖοι) : on peut présumer que cette synagogue était la seule dont les membres prétendissent descendre du noyau palestinien primitif, établi à Rome depuis le temps de Pompée. Et, en effet, les noms des Juifs faisant partie de la synagogue des Hébreux, ont un cachet sémitique plus prononcé que la plupart des noms fournis par les autres tombeaux [3]. Nous ne pensons pas que les vues de M. Renan puissent trouver une plus éclatante confirmation que cet ensemble de faits d'où il ressort qu'une fraction seulement, et une fraction assez minime, de la puissante communauté juive de Rome, appartenait ou croyait appartenir à la race sémitique.

[1] Comparez Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, tome Ier, p. 374 et suiv.

[2] Juvénal, *Sat.*, XIV, 95 et suiv. :

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
. . . . . mox et præputia ponunt.

Comparez Tacite, *Hist.*, V, 5 ; Modestin au Digeste, XLVIII, 8, 11 *pr.*

[3] La synagogue des Hébreux est mentionnée au C. I. G., nos 9909 et (peut-être) 9922. Voir l'excellente monographie de M. Schürer : *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit*, Leipzig, 1879. — Il n'est pas impossible que l'Epître aux Hébreux, faussement attribuée à saint Paul, et dont le titre a donné lieu à tant de suppositions, fût adressée aux membres de la synagogue des Hébreux qui avaient embrassé la réforme chrétienne.

En résumé, il ne nous paraît pas possible de contester l'exactitude de l'assertion de M. Renan que « dans l'ensemble de la population juive, telle qu'elle existe de nos jours, il y a un apport considérable de sang étranger. » Là où nos doutes commencent, c'est quand il s'agit d'évaluer l'importance numérique de cet apport, et surtout de savoir si son influence a été assez profonde pour créer une sorte de solution de continuité entre le judaïsme primitif et le judaïsme du moyen âge. Ce sont là des questions auxquelles la science n'est peut-être pas en état de répondre. L'exagération des historiens rhéteurs, de Josèphe comme des autres, l'absence presque complète de données statistiques, surtout la confusion prolongée que firent les auteurs païens entre la propagande juive et la propagande chrétienne, tout contribue à entraver ici la tâche du critique. Cependant à défaut d'arguments bien précis, nous avons quelques indices. Ainsi les massacres qui accompagnèrent la grande rébellion juive de l'an 70 durent porter un coup fatal à la propagande en Egypte et en Syrie : suivant Josèphe il périt à Alexandrie 50000 Juifs, à Césarée 20000, à Scythopolis 13000, à Damas 10000, à Ascalon 2500. De nouvelles hécatombes se produisirent à la fin du règne de Trajan et lors de la tentative suprême de Bar Koziba ; d'après Dion, dans la seule île de Chypre on tua 240000 personnes ; d'après Orose, la Cyrénaïque fut presque dépeuplée. Que pouvait-il rester après cela de tous ces Grecs judaïsés dont Josèphe parle avec tant d'orgueil ? Excepté à Antioche, qui avait été épargnée par les massacres et où la colonie juive était encore très florissante au temps de saint Jean Chrysostome, bien peu de chose. Nous ne prétendons pas que la propagande juive ait absolument cessé ; les preuves du contraire abondent dans les historiens ; mais elle s'exerça désormais d'une façon tout individuelle et clandestine ; des peines sévères, dont le rescrit d'Antonin mentionné plus haut n'est qu'un exemple, frappèrent non seulement les fauteurs des conversions, mais les convertis eux-mêmes. Aussi, si nous admettons volontiers que la population juive de Rome au Ier siècle se composait en grande partie, en majorité peut-être, de prosélytes, ne saurions-nous adopter avec M. Renan la même opinion relativement aux communautés juives de Gaule et d'autres pays aux IVe et Ve siècles. M. Renan a entrevu, croyons-nous, sans s'y arrêter, la véritable origine de ces communautés quand il a fait allusion au grand nombre de Juifs vendus comme esclaves après la ruine de Jérusalem et de Béthar. Ces esclaves, très gênants pour leurs maîtres à cause de leurs pratiques rigoureuses et de leur penchant à la propagande[1], furent pour la

[1] Sur ces instincts de prosélytisme, qui ont leur contre-partie dans la pression exercée par les Juifs sur leurs esclaves chrétiens (voyez les prohibitions des empereurs de Constantinople), on peut lire une curieuse anecdote de Spartien (*Caracalla*, ch. I). Il est question d'un menin de ce prince (*puerum conlusorem*) qui fut puni du fouet *ob judaicam religionem*. Evidemment il s'était laissé séduire par quelque domestique plus âgé, Juif de nation ou affilié au judaïsme.

plupart affranchis à bref délai; leurs descendants ne cherchèrent pas à se rapatrier, puisque, aussi bien, le temple détruit, le Juif n'avait plus de patrie; ce sont eux qui, en se groupant dans quelques grandes villes, auront constitué ces colonies dont parlent Grégoire de Tours et les auteurs contemporains [1].

Dans un tout autre ordre d'idées, on peut faire valoir contre la thèse de M. Renan, dans ce qu'elle a d'excessif, des arguments ethnographiques. S'il n'y avait pas entre les Juifs et les nations européennes des différences spécifiques, des différences de race, on ne s'expliquerait guère que, vivant depuis si longtemps sous le même climat, soumis aux mêmes influences qu'elles, ils eussent gardé, au physique comme au moral, des traits si caractéristiques, auxquels le vulgaire même ne se trompe guère. M. Renan a prévu l'objection, mais il y échappe par une ingénieuse distinction. Il n'y a pas, dit-il, un seul type juif, il y a plusieurs types juifs irréductibles les uns aux autres; sa longue expérience de conservateur des manuscrits hébreux à la Bibliothèque Nationale, ses rapports incessants avec des Israélites de tout pays, lui permettent de l'affirmer. Comment expliquer maintenant l'existence de ces divers types et ce qu'ils ont de si particulier? Simplement « par le fait de mariages s'effectuant pendant des siècles dans le cercle resserré d'une petite consanguinité. » « Prenez au hasard, dit M. Renan, quelques milliers de personnes, celles par exemple qui se promènent en ce moment d'un bout à l'autre du boulevard Saint-Germain; supposez-les déportées dans une île déserte et libres de s'y multiplier: je crois qu'au bout d'un temps donné ses types seraient réduits, massés en quelque sorte, concentrés en un certain nombre de types vainqueurs des autres, qui auraient persisté et qui se seraient constitués d'une façon irréductible. » Nous avons garde de nier ce qu'il y a de vrai dans ces lignes, parfaitement conformes aux idées actuelles de la science ethnographique et aux principes de l'évolution ; nous allons même plus loin que M. Renan et nous croyons que toutes les races actuellement existantes ne se sont pas formées autrement qu'il ne le suppose dans sa plaisante hypothèse. La formation des races n'est pas un fait aussi long et aussi rare qu'on se l'imagine; il n'y a pas six siècles que les éléments si disparates qui composent la nation anglaise se sont définitivement fondus ensemble ; quelle race a cependant des caractères plus tranchés, plus nettement reconnaissables? La question n'est donc pas tant de savoir de quelle façon s'est formée la race juive telle que nous la voyons aujourd'hui, mais à quel moment. Il importe peu à cet égard qu'il y ait un ou plusieurs types juifs : rien ne prouve que ces

[1] Nous ne parlons pas ici de l'épisode des Khazares, parce que M. Renan ne s'y est pas appesanti ; mais nous ne pouvons croire, avec M. Lagneau et autres anthropologistes, qu'il faille faire aux Khazares une part sérieuse dans l'origine des Juifs de Russie. Ces Juifs sont originaires de Pologne où leurs ancêtres étaient venus d'Allemagne ; la preuve en est que leur langue nationale est encore aujourd'hui l'hébreu-allemand. Voir aussi *Rev. des Et. juives*, t. V, p. 300.

types n'aient existé, au moins dans leurs grandes lignes, avant même la dispersion ; quant aux variations secondaires, elles s'expliquent aisément par l'action du climat, des mœurs, etc. L'essentiel est que, au milieu de cette diversité, surnagent quelques traits communs qui, d'une part, pour un œil exercé, distinguent le Juif des autres populations européennes, d'autre part le rapprochent de ses frères sémites d'Arabie, de Syrie et d'Afrique. Or c'est là un fait, à notre sens, difficilement contestable, quoique les savants ne se soient pas encore mis entièrement d'accord sur ce minimum irréductible de caractères physiques communs aux Juifs de tout pays.

Il en est de même de la physionomie morale et intellectuelle. Ici encore nous ferons aussi large qu'on voudra la part du ghetto, de la séquestration, de l'oppression prolongée du moyen âge ; nous admettrons volontiers que beaucoup de vertus et de vices dont on fait trop souvent des qualités innées de la race juive sont au contraire des qualités acquises et que des conditions d'existence différentes ont déjà modifiées et modifieront encore profondément : telles sont la passion du lucre, l'aversion pour les métiers d'agriculteur et de soldat, l'excessive humilité prompte à se changer en un excessif orgueil. Mais en dehors de cette « psychologie des minorités religieuses », nous revendiquons une place pour la psychologie de race ; ici aussi nous croyons à la persistance d'un fonds irréductible dont la transmission héréditaire est même plus facile à constater que celle des caractères physiques, parce que les documents sont infiniment plus abondants. Nous croyons que le Juif d'aujourd'hui est en général, comme celui d'il y a deux mille ans, raisonneur subtil, enthousiaste ardent, optimiste même contre l'évidence, opiniâtre, pénétré des vertus de famille, poète imagé à ses heures. Il en est des races un peu comme des hommes : l'expérience de la vie, les vicissitudes de la fortune, leur famille, leurs amis, leur milieu social ont beau modifier leur caractère et leurs idées ; ils ne se débarrassent pas d'un certain résidu d'instincts primitifs qu'ils ont hérités de leurs aïeux ou qui se sont développés durant leur enfance. C'est là un minimum de fatalisme dont la liberté, croyons-nous, peut s'accommoder.

Constatant ces ressemblances physiques et morales entre le *Kohélet* du XIXe siècle et celui du temps des Rois, nous sommes obligé de conclure qu'il y a autre chose qu'une communauté d'idées religieuses entre les deux.

Nous ne voudrions pas laisser croire cependant à un réel dissentiment entre les vues de M. Renan et les nôtres. C'est au contraire parce que nous croyons ces vues aussi justes que nouvelles dans leur ensemble que nous avons voulu attirer l'attention de nos lecteurs sur cette charmante conférence que devront relire tous ceux qui l'ont entendue, lire tous ceux qui n'ont pas eu ce bonheur. Seulement, en réagissant avec raison contre l'envahissement abusif de la doctrine des races, qui a conduit en Allemagne à de si

étranges excès, M. Renan s'est trouvé amené à faire pencher un peu trop la balance de l'autre côté ; cette exagération est sans danger assurément, mais nous sommes persuadé que l'éminent critique qui a écrit ce mot délicat : « la vérité est dans les nuances », apportera de lui-même à sa thèse les tempéraments nécessaires. Ce futur même est-il bien exact ? Il est permis d'en douter lorsqu'on relit les dernières lignes de sa conférence si justement applaudies et que nous ne pouvons résister au plaisir de reproduire : « Quand » l'Assemblée Nationale en 1791 décréta l'émancipation des Juifs, elle » estima que les hommes devaient être jugés non par le sang qui coule » dans leurs veines, mais par leur valeur morale et intellectuelle. » C'est la gloire de la France de prendre ces questions par le côté » humain. L'œuvre du XIXe siècle est d'abattre les ghettos, et je ne » fais pas mon compliment à ceux qui ailleurs cherchent à les relever. » *La race israélite a rendu au monde dans le passé les plus grands* » *services*. Fondue dans les différentes nations, en harmonie avec les » diverses unités nationales de l'Europe, *elle continuera à faire dans* » *l'avenir ce qu'elle a fait dans le passé*. Par sa collaboration avec » toutes les forces libérales de l'Europe, elle contribuera éminem- » ment au progrès social de l'humanité. »

T. R.

Corpus Inscriptionum Hebraicarum enthaltend Grabschriften aus der Krimm und andere Grab-und Inschriften in alter hebraïscher Quadratschrift, gesammelt und erläutert von D. Chwolson ; in-folio, Saint-Pétersbourg, 1882.

L'important ouvrage de M. Chwolson intéressera nos lecteurs à un double point de vue. Il sera d'abord très utile pour la paléographie hébraïque, c'est-à-dire pour l'histoire de l'écriture carrée employée par les Juifs depuis le deuxième siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au XVe siècle, car il donne les fac-simile des inscriptions et des plus anciens manuscrits connus. Il offre en outre un grand intérêt pour l'histoire de l'établissement des Juifs en Crimée, de leurs relations littéraires avec leurs coreligionnaires des pays limitrophes de l'Asie. Il nous est impossible, dans ce compte-rendu, de nous étendre sur le premier point, car, pour faire apprécier à sa juste valeur l'œuvre du savant professeur de Saint-Pétersbourg, il faudrait entrer dans trop de détails sur les différentes formes que prirent graduellement certaines lettres hébraïques, détails qui, outre qu'ils sont techniques, nécessiteraient la reproduction de ces caractères.

M. Chwolson a pu avec toute justice intituler son travail *Corpus inscriptionum hebraicarum*, car c'est bien la collection complète des inscriptions hébraïques. Il a devancé par là la partie hébraïque du *Corpus inscriptionum semiticarum*, que publie l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et dont MM. Joseph et Hartwig Derenbourg sont chargés.

Voici l'énumération des inscriptions, reproduites à la fin sur les Tables par la main habile de M. Euting et transcrites, traduites et expliquées par M. Chwolson : 1° Avant l'ère vulgaire, à des dates incertaines, les inscriptions d'Araq el-Amir, portant le mot טוביה ; celle de Gézer, portant les mots תחם גזר, « limite de Gézer », c.-à-d. limite sabbatique de 2000 coudées pour ceux qui veulent se promener hors de la ville ; les inscriptions trouvées sur le mont des Oliviers, à la triple porte de Jérusalem, et quelques épitaphes ; 2° les inscriptions des synagogues de Kefr-Berem et de Gisch (Gischala, ou גרש חלב), ainsi que quelques autres trouvées en Syrie, qui appartiennent aux premiers siècles de notre ère. Pour en finir avec l'Orient, le savant professeur donne les textes magiques écrits sur des vases babyloniens (ceux qu'ont publiés dans la *Revue*, t. IV, p. 165, *pass.*, M. E. Babelon et M. Schwab étaient encore inconnus à l'auteur), des fragments liturgiques conservés sur les papyrus de Fayyoum (en Egypte) et les épitaphes d'Aden. L'auteur se tourne ensuite vers le Caucase pour nous donner la bonne leçon d'une inscription tumulaire trouvée à Mzchet, près de Tiflis, et rapporter celles de la presqu'île de Taman et de Partenit, en Russie. Sur ces dernières se trouvent des emblèmes, tels que le candélabre, le loulab (la palme) et le schofar. Viennent ensuite les inscriptions des catacombes de Rome, de l'Italie du sud, publiées par M. Ascoli et dont une nouvelle édition sera donnée par M. Lenormant dans la *Revue*. Nous sommes ensuite transportés dans l'ouest par les inscriptions de Tortose, de Léon, de Narbonne, d'Arles, de Vienne et de Worms. Puis M. Chwolson donne quelques suscriptions des anciens manuscrits bibliques, ainsi que celles des synagogues de la Crimée. Tel est le contenu des 235 premières pages du livre de M. Ch.

Nous arrivons après cela aux épitaphes de Tschufut-Kalé, découvertes par Firkowitsch et par M. Chwolson. De l'authenticité de ces dernières dépend la date de l'établissement des Juifs dans la partie occidentale de la Crimée. Pour faire mieux comprendre à nos lecteurs, et surtout à ceux qui n'ont pas eu l'occasion de suivre l'histoire de la découverte de ces épitaphes et la controverse ardente et passionnée soutenue par les deux savants russes, M. Chwolson et M. A. Harkavy, nous nous permettrons de revenir sur cette question aussi brièvement que possible.

En 1839 le gouvernement russe avait décidé qu'il serait fait des recherches sur les antiquités et l'histoire de l'établissement des Juifs karaïtes en Crimée.

Feu Abraham Firkowitsch, un des plus savants Karaïtes d'alors (ce qui n'était pas un grand mérite), entreprit des voyages dans les com-

munautés juives de la Crimée pour s'informer de ce qu'on y savait de leur histoire dans les temps reculés. Ce qu'il apprit furent des légendes, car les Juifs, Rabbanites et Karaïtes, n'ont pas écrit leur histoire; mais il fut heureux de découvrir quelques anciens manuscrits. C'est de cette époque que datent ses goûts littéraires, qui lui ont fait faire deux voyages en Orient. Il en a rapporté de précieux mss. dont les deux collections ornent à présent la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Firkowitsch était un Karaïte fervent, aussi haïssait-il, dans sa jeunesse au moins, les Rabbanites et leur faisait-il beaucoup de mal par ses écrits; il avait le désir ardent d'écrire une histoire des premiers Karaïtes de la Crimée. Mais il fallait pour cela des documents, et quand ils font défaut, on en fabrique. Il réussit mal d'abord, quand il lança dans le monde la découverte de l'épitaphe d'Isaac Sangari, qu'un chroniqueur du xve siècle rapporte avoir été l'interlocuteur du roi des Khozars, qui se convertit au judaïsme, avec toute sa cour, vers 761. Le fameux Juda Halévi, dans son livre *Cosari*, ne connaît pas le nom de Sangari; il désigne l'interlocuteur par le mot חבר, « savant juif. » Mais avec le temps et de la patience, Firkowitsch parvint à induire en erreur un grand nombre de savants juifs et chrétiens par de nouvelles épitaphes et des documents, qui sont pour la plupart des suscriptions de manuscrits [1]. Parlons d'abord de celles-ci, qui sont reconnues à présent unanimement, et même en partie par M. Chwolson, comme apocryphes. Nous nous bornerons aux plus frappantes pour ne pas abuser de la patience de nos lecteurs.

A la fin d'un rouleau (n° 2) du Pentateuque on lit ce qui suit :

« Qui peut décrire tous les miracles qui ont été faits pour nous depuis quinze cents ans que nous sommes dans l'exil? Nous sommes tombés entre les mains de ceux qui adorent le feu et l'eau; ils nous ont pillé et pris nos livres saints, et en ont fait un sujet de moquerie. C'est surtout notre dernier ennemi, le prince Gatam, à la tête de son peuple, les Tetraxiim, peu nombreux, qui voulait nous détruire complètement; mais Dieu nous a envoyé une assistance dans nos frères, les enfants de Kédar, qui sont devenus juifs; conduits par le prince Mibscham, ils ont conquis la forteresse de Dora et ont sauvé ce livre saint, dans l'année courante 1501 de notre exil, 4565 de la création [2]. »

M. Munk [3], dans ses observations sur notre rapport au Ministre de l'Instruction publique sur la collection de Saint-Pétersbourg, a, avec grande raison, mis en doute l'authenticité de ce document, à cause de l'emploi des noms de « Gatam » (Gen., xxv, 13) pour les Goths,

[1] Pour la bibliographie de ces épitaphes et documents, nous renvoyons le lecteur au mémoire de M. Harkavy, intitulé : *Altjüdische Denkmäler aus der Krim*, 1877.

[2] Voir, pour le texte, *Journal asiatique*, 6e série, t. V, p. 540 ; notre *Aus der Petersburger Bibliothek*, Leipzig, 1866, p. 133 ; *Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der Kais. öff. Bibliothek in St-Petersburg*, par A. Harkavy et H. L. Strack (1875), p. 4.

[3] *Journ. asiat.*, *ibid.*, p. 543 et suiv.

de Kédar (mot qui signifie, dans les écrits juifs, les Arabes) pour les Khozars, et de Mibsam (Gen., xxxvi, 16), qui se trouve dans la Bible à côté de Gatam. M. Chwolson trouve encore maintenant ces dénominations acceptables. Quant à nous, nous avouons notre honte d'avoir pu seulement douter un moment de la fausseté de ce document, que nous aurions dû reconnaître déjà au style moderne. A ce propos disons un mot de la double date de ce document sur laquelle nous aurons souvent à revenir. L'ère « de notre exil », d'après Firkowitsch, se rapporterait à l'exil de Samarie, qu'il date de l'année 696 avant l'ère vulgaire. Cette idée a été acceptée par M. Chwolson dans son premier mémoire de 1865. La prise de Dora (Théodora, aujourd'hui Mangup) aurait donc eu lieu en l'an 806 de l'ère vulgaire; ce qu'ignore l'histoire. Nous verrons dans la suite que M. Chwolson est disposé dans son dernier travail à rapporter la date « de notre exil » à l'exil de Babylone, lequel, selon lui, serait placé par erreur en 545 et non en 586. La raison de cette différence provient du désir de sortir de l'embarras que cause la double date que nous trouverons sur les pierres tumulaires de Tschufut-Kalé. Car, disons-le tout de suite, nous y verrons encore une troisième date, c'est l'ère de la création du monde, d'après le comput des Juifs de la Crimée, qui doit différer forcément de 151 ans de l'ère de la création comme on la compte d'ordinaire. Cette différence toutefois, comme M. Harkavy l'a bien fait observer, est celle qui existe entre le calcul de la chronique *Séder Olam* et le calcul fondé sur l'histoire. Donc les Juifs de la Crimée auraient eu, dès le commencement de l'ère vulgaire, le calcul historiquement exact. Ce serait une chose étrange!

Un autre document contient toute une histoire de la captivité des dix tribus, racontée par un Juda fils de Moïse *Naqdan* (le Ponctuateur) fils de Juda Ha-Guibbor (le fort), de la tribu de Nephtali, lequel avait revu un rouleau du Pentateuque à Schomachi, résidence du roi Darius (à Schirwan), en l'année 1300 du règne de Chosdori, le Persan. Juda y rapporte que les Juifs captifs s'étaient fixés en Crimée, dans les villes de Sulchat, Onchat, Tschufut-Kalé (סלע היהודים ; d'après lui-même le nom de cette ville devrait venir des Juifs, etc). Nous n'insisterons pas sur l'absurdité des faits racontés dans ce document et sur l'ignorance de l'histoire et de la géographie qu'on y rencontre. Nous renvoyons encore sur ce point au travail de M. Harkavy. Ce document est d'ailleurs considéré par tous les critiques comme fabriqué. Mais nous devons parler d'un autre texte qui le précède. On y trouve ceci : « Moi Abraham fils de Simhah, de la ville de Sefarad (Bosphore ou Kertsch) dans le royaume de nos frères les Khozars convertis, je fus envoyé en mission dans la Perse et la Médie, pour acheter des anciennes Bibles pour les communautés des Khozars. Ce fut en l'année 1682 de notre exil, année qui correspond à l'an 4764 de la création d'après le comput de nos frères les Juifs de Matarcha (Taman), à l'époque où les ambassadeurs du prince de la Russie et de Moscou (ראש ומשך) vinrent de Kiev (écrit צירוב ; M. Harkavy indique la source

d'où le falsificateur a tiré cette orthographe fautive, au lieu de קיאר) pour prendre des informations sur la religion (que les Russes devaient accepter). Dans la province d'Elam, qui est Ispahan, j'ai appris qu'il y avait à Schuschan (Suse) un ancien rouleau du Pentateuque. Quand j'y arrivai, nos frères de cette grande communauté me le montrèrent, et j'y ai vu, à la fin, la relation du voyage de R. Juda le correcteur. Ils m'ont appris également que R. Moïse le Naqdan, père de ce Juda, fut le premier qui mit en usage les points-voyelles, pour faciliter aux élèves la lecture des textes hébraïques. Comme ils m'avaient refusé de me vendre ce manuscrit, je copiai textuellement cette relation de voyage, car elle était trop précieuse pour moi... » M. Graetz dit de ce document [1] : « Chaque mot de ce texte porte l'empreinte de la vérité. » M. Chwolson se range à son opinion. Pour l'anachronisme historique de la dénomination du prince de Moscou, et tant d'autres invraisemblances, nous renvoyons de nouveau au travail de M. Harkavy. Est-ce un hasard que le traité le mieux connu sur les points-voyelles soit de Moïse le Naqdan, surnommé Moïse de Londres [2], et que, dans ce document, un Moïse Naqdan soit nommé comme l'inventeur des points-voyelles? Peut-être. Seulement il est difficile de croire que le mot Naqdan ait déjà existé au VIe siècle, époque vers laquelle Moïse doit avoir vécu. Serait-ce peut-être Abraham fils de Simhah qui emploie le mot Naqdan pour son propre compte? Mais parlons du fait historique de l'ambassade du prince de la Russie. Le fait n'est rapporté que dans la chronique de Nestor, à l'année 986. Il dit que Vladimir avait envoyé des princes dans les diverses cours où on suivait des religions, pour décider quelle religion serait adoptée pour les Russes. L'histoire proprement dite ne connaît pas ce fait. La date de l'exil 1682 mentionnée par Abraham pour l'époque de l'ambassade russe correspond, d'après le calcul de Firkowitsch, à l'année 986 de l'ère vulgaire. Pour M. Chwolson, qui, comme nous l'avons dit, fait maintenant partir ce compte de l'exil de Babylone, c'est-à-dire de l'an 545 avant l'ère vulgaire, la mission des princes russes à la cour des Khozars aurait eu lieu en 1137. Où était à cette époque Vladimir, et le royaume des Khozars existait-il encore? M. Chwolson, lui-même, s'abstient cette fois de parler des suscriptions. Une fois admis que les suscriptions sont faites par une main récente, il est évident que les ères « de notre exil », ainsi que celle de la création, d'après les Juifs de la Crimée, que nous verrons encore sur les épitaphes, deviennent suspectes, et nous nous séparons ici également de M. Ch. qui veut soutenir une seconde fois leur authenticité.

Occupons-nous maintenant des inscriptions qu'on lit sur les pierres tumulaires découvertes par M. Firkowitsch à Tscuhfut-Kalé; nous ne parlerons que de celles que cet auteur considérait comme les plus

[1] *Geschichte der Juden*, t. V, p. 551.
[2] M. Collins a commencé l'édition de son livre grammatical et lexicographique.

anciennes. Les cinq suivantes portent la date « de notre exil ».

1° « *C'est le monument de Bouqi, fils d'Isaac Kohen, que son âme repose au paradis* (גנ״ע), *le temps du salut d'Israël, l'année 702 des années de notre exil.* » Cette année correspond, d'après le calcul de Firkowitsch (qui compte de l'exil des dix tribus, c.-à-d. de 696 avant l'ère vulgaire), à l'année 6 de l'ère vulgaire. (Faisons observer, en passant, que F. avait d'abord placé l'année de l'exil en 720. Je renvoie le lecteur au mémoire de M. Harkavy). Firkowitsch ne sait pas à quel événement « le temps du salut d'Israël » fait allusion. M. Chwolson, dans son premier travail, supposait qu'il s'agit d'un événement local inconnu dans l'histoire. Dans le livre dont nous nous occupons, M. Ch., faisant dater cette ère de l'exil de Babylone, c.-à-d. de 545 avant l'ère vulgaire, place cette inscription tumulaire en l'an 157 de l'ère chrétienne. Ce recul porte déjà un coup funeste à la grande antiquité des inscriptions de Tschufut-Kalé. Selon lui, le temps du salut d'Israël se rapporterait à la révocation de l'édit d'Adrien (140). Admettons qu'on ait raconté un tel fait sur une épitaphe, en effet unique sur cette pierre, et que la persécution d'Adrien aurait eu des suites jusqu'en Crimée, il nous semble étrange que l'on n'ait plus mentionné ce temps du salut d'Israël dix-sept ans après?

2° « *Moïse Lévi mourut* (מת) *l'année 726 de notre exil* » (c.-à-d. en 30, d'après F., et en 181, d'après M. Chwolson).

3° « *Pinhas Kohen, fils de Bouqi ha-Kohen, mourut* (מת), *que sa mémoire soit bénie* » (ז״ל, cette formule se trouve ordinairement après le nom du défunt), « *en l'année 751 de notre exil* », (c.-à-d. 55, d'après Firkowitsch, et 206, d'après M. Chwolson).

4° « *Sadoq ha-Lévi, fils de Moïse, mourut* (מת) *en l'an 4000 de la création* (ליצירה), *l'an 785 de notre exil* » (c.-à-d. 89, d'après F., et 240, d'après M. Chw.).

5° Enfin, « *Cette pierre que j'ai mise au chevet de R. Joseph fils d'Elie, qui mourut* (שנפתר) *en l'année* 4280 *de la création, l'an* 165 *de notre exil, que son âme repose au paradis* (נ״ב״ת) » (c.-à-d. 369, d'après F., et 420, d'après M. Chw.).

Donc, M. Chw. abandonne le comput de la création d'après les Juifs de la Crimée, qui, d'après F., aurait 151 années de plus que le nôtre (voir ci-dessus, p. 150) ou celui des Juifs de Taman (Matarcha). Que signifie alors la date [4]536 de la création (ליצירה) qui correspond à l'année [4]385 des Matarchéens (למטרכיי׳, p. 365), si l'ère de ליצירה dans les nos 4 et 5 est la même que celle des Matarchéens ? C'est d'ailleurs la seule inscription, croyons-nous, où les deux ères de la création se trouvent mentionnées côte à côte.

Nous laisserons de côté les autres inscriptions tumulaires, car celles que nous avons données suffisent pour notre objet. Déjà cette confusion des dates, le déplacement des eulogies, et les fautes grossières qu'on trouve dans ces inscriptions (telles que : מראשתוי, au lieu de מראשתיו, écrit quelquefois correctement; נפטר au lieu de נפטרה; נפתר et ניפתר pour נפטר; לברית pour לבריאת) nous feraient

avec raison suspecter l'authenticité de ces épitaphes. M. Harkavy s'appuie encore sur d'autres faits pour montrer qu'elles sont fabriquées. Il se fonde d'abord sur le langage et le style, l'usage des eulogies écrites entièrement ou abrégées, l'usage de l'ère de la création employée avant le xe siècle, et, encore plus, l'usage simultané de deux ères sur une même inscription ; enfin, les noms propres tatars qu'on y trouve. C'est sur ces faits, auxquels se joignent des arguments tirés de la paléographie, que M. Harkavy se fonde pour soutenir qu'aucune des épitaphes de Tschufut-Kalé ne peut être antérieure au xiiie siècle. Nous sommes heureux de constater que M. Chw. a en partie gagné son procès, en réfutant les objections de M. Harkavy. Le langage et le style, sauf le déplacement des eulogies et les incorrections de grammaire que nous avons déjà mentionnés et qu'il faut prendre en considération, se retrouvent dans les épitaphes d'autres pays, composées du viie au xe siècle. Des eulogies y sont employées, mais sans abréviation. On y rencontre l'ère de la création en même temps que l'ère de la destruction du second temple, mais on n'y trouve pas la moindre trace de l'ère « de notre exil. » Les noms propres tatars ont pu parfaitement être portés par des Juifs dans les premiers siècles de l'ère vulgaire, car les Scythes, d'après des recherches modernes, se composaient de tribus tatares : les Juifs n'ont fait que suivre l'habitude que nous leur voyons dans d'autres pays, en prenant des noms tatars à côté de leurs noms hébreux. Enfin M. Chw. a remporté une grande victoire par ses secondes fouilles à Tschufut-Kalé, d'où il a rapporté des pierres tumulaires dont l'une contient l'inscription suivante : *C'est la pierre que j'ai mise au chevet de Noé, fils de R. Moïse, en l'année 4606 de la création* (846 de l'ère vulgaire, mais si ליצירה signifie l'ère des Juifs de la Crimée, cette date correspondrait à 997). L'authenticité de cette inscription, dont l'original se trouve à Saint-Pétersbourg, est attestée par deux éminents professeurs, MM. Girgas et Baron Rosen. En effet, rien ne s'oppose à la possibilité que les Juifs aient été établis en Crimée après la conversion des Khozars et peut-être avant, puisqu'on connait des inscriptions grecques et juives à Anape de l'année 42 après l'ère vulgaire, et d'autres d'une date postérieure à Panticapée et à Olbie (*Corp. inscr. hébr.*, p. viii). Nous observons, en passant, sans pouvoir en tirer des résultats pour le moment, que cette inscription porte וזאת האבן, tandis que les autres ont וזה האבן, forme irrégulière. Le בלא (on pourrait lire בלא) pour בשנת ד"א est sans exemple. Le ת de הלו ת n'est pas formé comme les autres ת de l'inscription ; il se pourrait bien que cette lettre fût d'origine un ה et on aurait alors la date 5206 = 1446 ; בלא en ce cas deviendrait une formule d'eulogie. En tout cas, il reste toujours un point noir dans les inscriptions trouvées par Firkowitsch, c'est l'ère « de notre exil », date que M. Chw. n'a pas trouvée sur les pierres qu'il a découvertes. Il faut toujours se rappeler le fait important que M. Harkavy mentionne, c'est que F., n'en a pas trouvé dans les premières années de

ses fouilles, et que ce n'est qu'après la découverte des souscriptions qui se trouvent dans les manuscrits (que nous considérons, avec l'opinion générale des savants, comme falsifiées), où la date « de notre exil » se lit, que des épitaphes avec cette ère ont été découvertes. La paléographie sur laquelle M. Chw. et M. Harkavy se sont trop étendus ne prouvera rien, à notre opinion, contre des inconséquences continuelles auxquelles on se heurtera toujours. On peut peut-être soutenir avec certitude, par la paléographie, que l'épitaphe n° 2 est falsifiée en entier; d'autres, même d'après M. Chw., contiennent des lettres altérées, lettres qui justement donnent la date de l'épigraphe. Donc, les découvertes si intéressantes faites par M. Chwolson ne contribuent pas à décider la question de l'authenticité des anciennes épitaphes trouvées par F., elles la compliquent plutôt. Il est à regretter que M. Chwolson ait été obligé, par des obstacles matériels, d'interrompre ses fouilles à Tschufut-Kalé ; il faudra certainement les reprendre, pour décider enfin cette question brûlante, qui divise les deux savants russes et qui intéresse extrêmement tous les hébraïsants en même temps que les sémitistes, à cause de la paléographie.

Pour nous résumer, nous dirons : 1° Que les souscriptions des mss. qui contiennent les ères « de notre exil », de la création selon les Juifs de la Crimée et ceux de Matarcha, ainsi que celles où on trouve mentionnées les communautés des Khozars et de la Crimée avant le xe siècle, sont falsifiées; 2° que beaucoup d'épitaphes trouvées par par F. sont ou entièrement fabriquées, ou en partie falsifiées, et ce sont surtout celles qui contiennent les ères mentionnées ci-dessus; 3° que M. Chwolson a trouvé à Tschufut-Kalé, autant qu'on peut en juger en ce moment, des épitaphes hébraïques du VIIe siècle de l'ère vulgaire, et des fragments qui sont peut-être du IIIe siècle, réserve faite de nos observations sur la pierre attestée authentique.

L'ouvrage de M. Chwolson, même s'il est prouvé que ses trouvailles sont le restant des falsifications, gardera toujours sa grande valeur comme un *Corpus* des inscriptions hébraïques. Ses discussions paléographiques et philologiques sont très intéressantes [1].

A. N.

[1] Nous ne croyons pas cependant que les formes יהוסף et יהוחנן (p. 81 et suiv.) soient concluantes pour l'antiquité des textes; on trouve, par exemple, dans les Chroniques, les deux formes, de même que sur les monnaies des Macchabées.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

Déclaration de M. Renan. — Il est bien difficile de déraciner un préjugé. On ne saurait assez répéter que l'accusation du sang portée contre les Juifs n'a absolument aucun fondement et n'est qu'un absurde ou odieux préjugé. M. Ernest Renan l'a dit récemment et mieux que personne ne l'avait encore dit avant lui. Voici comment il s'exprime sur ce sujet :

« Entre toutes les calomnies qui ont servi d'aliment à la haine et au fanatisme, celle qui attribue aux Juifs des meurtres destinés à fournir la matière de festins sanglants est assurément la plus absurde. Un des traits caractéristiques de la religion israélite est l'interdiction de faire servir le sang à la nourriture de l'homme. Cette précaution, excellente à une certaine époque, pour inspirer le respect de la vie, a été conservée par le judaïsme avec un scrupule extrême, même à des époques et dans des états de civilisation où elle n'est plus qu'une gêne. Et l'on veut que l'israélite zélé, qui mourrait de faim et souffrirait le martyre plutôt que de manger un morceau de viande qui n'a pas été saigné à blanc, se repaisse de sang dans un festin religieux! Cela est monstrueux d'ineptie. Je suis persuadé que pas un seul des récits que l'on fait sur de prétendues pâques sanglantes n'a de fondement réel. Non seulement, si un pareil crime s'était produit, il faudrait dire que le misérable qui s'en serait rendu coupable aurait manqué à toutes les prescriptions du judaïsme, mais je vais plus loin : je crois que le crime en question n'a pas été commis une seule fois. L'imagination humaine n'est pas très variée en fait de calomnies. La fable de repas mystérieux, arrosés de sang humain, a été la machine de guerre inventée dans tous les temps contre ceux qu'un préjugé aveugle a voulu perdre. Cette calomnie fut la cause de déplorables persécutions contre le christianisme. Assurément l'agape chrétienne ne fut jamais souillée par une telle abomination. La pâque juive en est tout aussi innocente. Il serait digne du christianisme d'empêcher qu'on n'exploite contre d'autres le mensonge odieux dont il a lui-même si injustement souffert. »

Cette lettre a déjà été publiée en traduction allemande dans la brochure intitulée *Blutbeschuldigung gegen die Juden von christlicher Seite beurtheilt* (Accusation du sang jugée par les chrétiens), Wien, imp. Steyermühl, 1883. Nous signalons à cette occasion une autre brochure intitulée *Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden* (Témoignages chrétiens contre l'accusation du sang), Berlin, Walther et Apolant, 1882.

A côté de ces publications nous mentionnerons les sermons de M. Ad. Jellinek intitulés *der Talmudjude* (Wien, libr. Löwy, 1882, trois brochures), et un écrit contenant certaines recherches scientifiques de M. J. S. Bloch, intitulé *Gegen die Antisemiten*, Wien, Loewy, 1882.

Journaux nouveaux. — Nous avons de nouveau à enregistrer plusieurs publications de ce genre :

1° דראהאביטשער צייטונג Drohobyczer Zeitung, herausggb. von אריה זופניק. Publié à Drohobycz, en Galicie ; hebdomadaire, in-4° à 2 colonnes de 8 p. le n°, en judéo-allemand, caractères hébreu carré ; à 4 flor. par an. Le n° 1 de la première année est du 23 février 1883.

2° *Der Colonist*, Zeitschrift fuer Befoerderung der Emigration der Juden aus der Laendern in denen ihre Menschenrechte nicht geschützt sind, Organ der Vereine für ישרב א"י, herausggb. vom Vereine בני ברית zu Kattowitz. Hebdomadaire, in-4° à 2 colonnes de 4 p. le n°, allemand, 4 marcs par an. Le n° 6 (de la première année?) est du 9 février 1883.

3° *Stindarul*, Organ pentru incuragiera emigrarei Israelitilor in Romania. Publié à Focsan. Hebdomadaire, in-f° à 3 col. de 4 p. le numéro ; 8 livres par an. Le n° 7 de la première année est du 29 novembre 1882.

4° *Beth-El*, israelitisches Familien-Blatt... herausggb. von Dr Th. Kroner, in Lengsfeld. Hebdomadaire, in-4° à 2 col. de 8 p. le numéro, allemand, 10 marcs par an. Le n° 4 de la première année est du 26 janvier 1883.

En outre nous avons sous les yeux un journal intitulé *Israelitische gemeinde Zeitung* (*Isr. Lehrerbote*) et publié à Jungbunzlau par M. le rabbin Dr Alexandre Kisch. Le n° 2 de la onzième année est daté du 15 janvier 1883, mais ce journal, au moins dans sa forme actuelle, nous paraît nouveau et est peut-être la continuation d'un ancien journal. Bi-mensuel, in-4° à 2 colonnes de 8 p. le n°, 1 fl. 50 par an pour les membres du isr. Lehrerverein in Bœhmen, 2 fl. pour les autres personnes.

Enfin on annonce la publication à Vienne d'un journal politique quotidien ayant pour titre *Die sociale Reform*, *Organ zur Hebung der socialen Interessen des Judenthums*. Nous doutons cependant que ce journal puisse voir le jour.

M. le sénateur J. R. Oppenheim. — Le 8 février dernier la population de Bruxelles rendait les derniers devoirs à un homme qui mérite

d'être mentionné ici comme une illustration du judaïsme moderne qu'il a honoré par ses vertus et par la noblesse de son caractère, M. le sénateur J. R. Bischoffsheim. La ville de Bruxelles lui a fait des funérailles qui témoignent de l'estime et de la vénération dont il était entouré. *L'Indépendance belge* et l'*Écho du Parlement* du 9 février contiennent la description de ces obsèques et les discours qui ont été prononcés sur la tombe par M. Graux, ministre des finances, M. Buls, bourgmestre de la ville de Bruxelles, M. Lippno, bourgmestre de Gand, M. Paul Janson, président de l'association libérale de Bruxelles. Si nous ne nous trompons, la ville de Bruxelles a décidé de donner à une rue le nom du défunt.

Sir George Jessel. — Les Israélites anglais ont perdu, à leur tour, un homme remarquable, Sir George Jessel, qui remplissait en Angleterre les hautes fonctions judiciaires de Master of the Rolls, et, en vertu de ce titre, celles de Président de la cour d'Appel. Il avait été nommé conseiller de la Reine en 1865, sollicitor général en 1871, juge de la Haute-Cour en 1875, Président de la cour d'Appel en 1881. De 1863 à 1873 il représenta Douvres au Parlement et en mai 1880 il fut nommé vice-chancelier de l'Université de Londres. Nous empruntons ces détails au *Jewish Chronicle* du 23 mars 1883, qui reproduit par fragments les discours prononcés sur la tombe de Sir George Jessel et les articles de la presse de Londres qui fait du défunt un éloge magnifique.

Madrid. — Notre cher collègue M. Isidore Loeb a été nommé membre correspondant de l'Académie royale d'histoire, à Madrid. L'Espagne de 1883 n'est pas celle de 1492, et nous sommes heureux des sentiments excellents de tolérance et de fraternité dont cette nomination est un éclatant témoignage.

Une synagogue du IVe *siècle en Afrique.* — Une importante découverte a été faite à Hammam-Lif, à 15 kilom. de Tunis. A quelques mètres du rivage de la mer, M. le capitaine Prudhomme a trouvé les substructions d'une maison qui était une synagogue ou une église. Le sol de cette maison est couvert d'une mosaïque où sont figurés des fleurs, des oiseaux, des corbeilles remplies de fruits, une fontaine d'eaux jaillissantes avec deux paons qui se désaltèrent, deux poissons superposés, des chandeliers à 7 branches, et enfin une inscription où sont nommés une femme Julia ou Juliana, qui a fait faire à ses frais le pavage de la « sainte synagogue », et Astérius, fils de Rusticus, archisynagogus, qui a fait paver à ses frais une partie du portique. M. Ernest Renan a fait, sur cette inscription, et d'accord avec M. J. Derenbourg, une communication à l'Académie des Inscriptions dans la séance du 22 mars. Il pense qu'il y a dans les emblèmes et les inscriptions un mélange de judaïsme et de christianisme (le salut de l'âme des donateurs, les poissons), de sorte qu'on ne saurait encore décider si l'édifice est une synagogue ou une église.

Manuscrit du Talmud. — Le manuscrit du Talmud de Babylone, acquis récemment par la Bibliothèque nationale, et dont il est question dans le nº 2881 de l'*Athenæum* (13 janvier 1883), p. 55, est composé de 213 feuilles, petit folio, sur parchemin, d'une belle écriture espagnole. Il contient : 1º le traité de *Baba Batra* ; 2º (fº 122) *Aboda Zara* ; 3º (fº 196 *b*) *Horayot*. Chaque chapitre (péreq) commence par la Mischna entière ; voilà pourquoi, sans doute, celui qui a décrit ce ms. le donne comme une Mischna fragmentaire. Le ms. n'est pas daté, mais nous croyons qu'il est du commencement du XIIe siècle. Le propriétaire, qui se nomme à la fin : הציר ינון אבן שמש a écrit en marge des notes qui donnent des variantes intitulées תוספות רשבם, גרסת רשי. — A. N.

Un curieux manuscrit de la Bible. — Le musée britannique de Londres vient d'acquérir un manuscrit de la Bible en trois volumes sur vélin d'une écriture magnifique avec des illustrations très artistiques à la marge. C'est un des rares mss. bibliques ornés à la marge. Il a été écrit à Lisbonne en 1283 par Samuel le Sofer (scribe), fils de Samuel ibn Moussa, pour Joseph fils de l'honoré R. Juda, surnommé al Hakim (le médecin). La massorah à la marge est d'une exactitude rare, elle renferme des gloses tirées du fameux ms. surnommé *Hillali* (de Hillah, ou, comme d'autres le veulent, écrit par Hillel), du ms. inconnu *Zanbuki* et d'un ms. collationné (מוגה). En outre, on y trouve le ס׳ דקדוקי הטעמים de Ben Asher dans une rédaction différente de celles qu'ont publiées M. le Dr Ginsburg et récemment MM. Baer et Strack. Cette rédaction, ainsi que les gloses mentionnées ci-dessus, formeront un appendice dans le second volume, sur le point de paraître, de l'édition de la Massorah par M. Ginsburg. Ajoutons encore que notre ms., écrit à Lisbonne, a fait le tour de l'Orient pour arriver à Bokharah, et finalement être vendu par un juif de ce pays au Musée Britannique. « Habent sua fata libelli. » — A. N.

LISTE DES NOUVEAUX MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

DEPUIS LE 1er JANVIER 1883

Komitet Synagogii, Varsovie.
Jellinek (Dr Ad.), rabbin prédicateur, Vienne, Autriche.
Netter (Moïse), rabbin, Médéah, Algérie.
Nordau (Dr Max), rue Monnier, 37.
Singer, rue Galilée, 62.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome IV, p. 274. — Le surnom de החוגג, « le pèlerin », se trouve encore dans l'épigraphe d'un rouleau du Pentateuque de Theodosia (du XIVe siècle) mentionnée par M. Chwolson (*Corpus inscriptionum hebraicarum*, p. 233). Un des témoins qui y sont nommés s'appellent : יהודה בן ר׳ פרטן החוגג M. Chwolson fait à ce propos l'observation que ce surnom de החוגג est donné à celui qui a fait un pèlerinage à Jérusalem. — *W. Bacher.*

Tome V, p. 64, note 4. — M. Simonsen me fait remarquer qu'une notice sur le livre משיח se trouve dans la brochure de L. Geiger, *Das Studium der hebr. Sprache, etc.*, Breslau, 1870, p. 77. Mais c'est là une seconde édition hébréo-latine (la partie latine est de 153 pp.) de l'an 1539 ; Geiger ne connaît pas la première édition, à laquelle se rapportent peut-être les mots hébreux : נכתב פה בעיר בזל מבריאת העולם לפ״ק ר״צ לחדש תשרי ce qui est 1529, non 1530. — *St.*

Ibid., p. 114. — J'ai trouvé dans mes extraits deux passages du Commentaire latin imprimé d'Averroës sur le livre *De Anima*, Comam 19 et 36 (fº 178 *d*, éd. 1550, fº 102 E, éd. 1562), où le titre *Epistola expeditionis* se trouve dans la traduction ancienne qui a été probablement faite par Michel Scot (selon Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen*, etc., p. 107). Dans la traduction de Mantinus (Comma 36) il y a *Epistola de Perfectione*. A cette occasion, je demande si quelqu'un connaît un manuscrit renfermant une traduction *hébraïque* du Commentaire sur le *Liber de Anima*. Mantinus a certainement traduit de l'hébreu et non de l'arabe. Il y a aussi quelques citations de ce livre qui montrent qu'une telle traduction existait, au moins en partie. — *St.*

Ibid., p. 97, note 3. — M. Scheid nous fait remarquer qu'il y a eu, ce que nous ignorions, un Lazare de Surbourg et un Lazare de Sonnenbourg, de sorte qu'il faut bien lire, à cet endroit, Sonnenbourg, non Surbourg. — I. L.

Ibid., p. 186. — On sait que la Résurrection des morts était une des questions sur lesquelles Juifs et Samaritains disputaient, par le témoignage d'un jeune contemporain de R. Méir, R. Simon b. Eléazar. Celui-ci, dans dans une controverse avec un Samaritain, lui prouve la Résurrection des morts par les mots עונה בה, *Nombres*, XV, 31 (*Sifré*, sur ce verset, § 112 ; cf. Sanhédrin 90 *b* et la discussion de ce passage par Geiger, *Urschrift*, p. 128 sqq.). Les paroles de R. Simon nous montrent que les Samaritains niaient la Résurrection (שהיו אומרים אין מתים חיים) ; ce que confirme le traité des Samaritains *Massékhet Sofrim*, édité par Kirchheim (Francfort, 1851, p. 36 sqq.) : « Les Samaritains ne peuvent entrer dans la communion d'Israël que si... ils adoptent la Résurrection des morts. » — Par là se comprend bien le fond du dialogue entre R. Méir et le Patriarche des Samaritains, et l'ironie de l'adversaire se montre à merveille. — *W. Bacher.*

Ibid., p. 203. — Il n'est pas exact de dire que le Talmud ne contient pas de dispositions concernant la circoncision des esclaves. Voir, à ce sujet, Zadoc Kahn, *L'esclavage selon la Bible et le Talmud* (Paris, 1867), p. 80 à 82, qui cite, entre autres, Yebamot 48 *b*, 70 *b*, et Peçahim, 96 *a*.

Ibid., p. 246. — Dans le titre, il faut lire 1258, non 1252.

Ibid., p. 296. — La citation de Zacharie de la ligne 1 doit être renvoyée à la parenthèse de la ligne 4 et remplacée, ligne 1, par Zacharie, III, 9. A la ligne 7, il faut lire 90 + 79 = 169.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 DÉCEMBRE 1882.

Présidence de M. A. Darmesteter.

Le Conseil vote des remerciements à M. Ad. Franck pour le brillant concours qu'il a bien voulu prêter à la Société. Il décide de lui demander l'autorisation de publier sa conférence dans le prochain Annuaire.

Il est procédé à l'élection des membres du bureau. Sont nommés :

MM. A. Darmesteter, vice-président ;
Zadoc Kahn, vice-président ;
J. Darmesteter, secrétaire ;
Th. Reinach, secrétaire.

Le Conseil nomme ensuite, pour faire partie du Comité de publication et d'administration : MM. Hartwig Derenbourg, Joseph Derenbourg, Halévy, Isidore Loeb et Oppert.

Sont élus membres du Comité de propagande :

MM. Astruc, Ephraïm, Isidor, Louis Leven, Marx et Vernes.

Le Conseil décide qu'il sera fait pendant l'hiver 1882-1883 deux conférences. Il renvoie au Comité de publication et d'administration le soin de les organiser.

SÉANCE DU 25 JANVIER 1883.

Présidence de M. Trénel.

M. Loeb rend compte des démarches faites par le Comité de publication auprès de diverses personnes pour les conférences.

M. Loeb fait une communication sur deux miniatures du xive siècle récemment découvertes, où se trouve indiqué le signe de la rouelle imposé aux Juifs par diverses législations du moyen âge.

M. Halévy fait une communication sur les aggadot sadducéennes dans le Talmud.

SÉANCE DU 22 FÉVRIER 1883.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

M. Loeb, président du Comité de publication, informe le Conseil que M. le Dr Leven et M. Ernest Renan ont bien voulu promettre de faire une conférence le premier, au mois d'avril, le second au mois de mai.

M. le Président donne lecture d'une lettre par laquelle M. J. Darmesteter donne sa démission de secrétaire de la Société.

M. Schwab entretient le Conseil sur la question de savoir s'il existe des mss. hébreux antérieurs au xe siècle.

M. le baron David de Gunzburg annonce qu'il étudiera cette question.

M. Israel Lévi fait une communication sur l'origine et l'histoire de deux légendes juives sur Alexandre.

Le Secrétaire, Théodore Reinach.

Le gérant responsable,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

ÉTUDES BIBLIQUES

III[1]

LE PSAUME LXXXIV

Le psaume LXXXIV a toutes les apparences d'un chant entonné par des pèlerins qui se rendent à Jérusalem et qui, à la vue de la ville sainte, s'écrient : « Qu'elles sont charmantes tes demeures, Yahwéh Sebâôt ! Mon âme se consume dans ses ardents désirs après les parvis de Yahwéh !... Heureux ceux qui habitent ton temple et qui t'exaltent constamment ! »

La première partie du psaume, qui rappelle Ps., XLII, 3 et d'autres passages de la poésie sacrée, ne présente aucune difficulté. Il n'en est pas de même à partir du verset 6. On peut se demander tout de suite si le mot מסלות n'emprunte pas son sens à סלל (סלסל) dans la signification de « glorifier, exalter ? » Dire qu'on a le cœur plein des glorifications de Dieu nous paraît plus naturel que de proclamer le bonheur de connaître les sentiers qui conduisent à Jérusalem, ou bien de célébrer les pèlerinages aux époques fixées (*Olshausen*). Si, par suite de notre interprétation, on osait changer עז לו en עלזו, on aurait le double avantage d'avoir un premier membre de phrase répondant parfaitement au second, et de ne plus avoir à se heurter contre le pluriel de בלבבם[2]. — Dans le v. 7, la transformation des vallées stériles et arides en routes arrosées et remplies d'eau s'explique, ce semble, par l'usage certainement très ancien de creuser des citernes le long des routes que les pèlerins devaient suivre. Avant les grandes fêtes, et surtout un mois avant la Pâque, qui amenait une foule immense à Jérusalem, l'ad-

[1] Voyez tome Ier, p. 1 et 165.

[2] Cf. *Ps.*, LXXIII, 5, où la première partie du verset a סלע et la seconde ועלזו. Dans notre verset ועלזו devrait être un nom (עֶלֶז) avec le suffixe de la 3e personne.

ministration siégeant dans la ville sainte expédiait des messagers dans toutes les directions afin de faire réparer les chemins qui pouvaient avoir souffert des pluies de l'hiver, et les réservoirs d'eau indispensables pour les hommes et les montures [1]. On ne trouvera pas hors de propos que le poète dise avec un peu d'exagération que la vallée de bois résineux est devenue une terre riche en sources. Peut-être faut-il lire dans le second hémistiche ברכֵות pour בְרָכוֹת : « Les premières pluies couvrent ces vallées aussi d'étangs. » Les « bénédictions » de l'abondance n'avaient rien à faire dans la circonstance, puisque les pèlerins étaient d'ordinaire bien pourvus en se mettant en route, l'eau seule pouvait leur faire défaut. — Si ce n'était pas trop hardi, je verrais volontiers, v. 8, dans les חיל les « stations » régulièrement établies à des intervalles fixes pour tous les pèlerinages et que l'antiquité sacrée devait connaître aussi bien que l'Islam qui les entretient partout où, en pays musulman, l'on passe pour aller à la Mecque. Ces stations sont des espèces de caravansérails, entourés d'un mur ou rempart, où les voyageurs, après une marche dont la durée est presque toujours la même, se reposent la nuit [2]. « Ils marchent de station en station pour paraître devant Dieu à Sion » présente une phrase plus correcte que la version ordinaire d'après laquelle les pèlerins « gagnent des forces en marchant, en se rapprochant davantage de Sion. » Le second חיל indique peut-être déjà le mur de Jérusalem, ou le *hêl* qui entourait le sanctuaire [3].

Pour que les paroles du v. 11 deviennent le motif de celles du

[1] M. *Schegalîm*, I, 1. Les commentaires rapportent les mots ואת מקוואות המים aux réservoirs spéciaux établis dans les communautés juives pour les bains légaux. Mais, d'ordinaire, ces réservoirs portent le nom de מקוה, pl. מקוואות seulement. On peut comparer sous ce rapport tout le traité de la Mischnâh consacré à cet objet. Le terme employé par le paragraphe de *Schegâlîm* est le pluriel de מקוה המים (*Gen.*, I, 10). Nous pensons donc qu'il s'agit, dans le paragraphe cité, des citernes creusées le long des routes que les pèlerins devaient parcourir et qui pouvaient, comme les chemins, être endommagées par la mauvaise saison. Ce qui vient à l'appui de notre opinion, c'est la circonstance que la loi ne pouvait pas permettre qu'on laissât les bains légaux pendant toute une année dans une condition impropre à rendre la pureté aux personnes souillées. Pour ces réservoirs, chaque communauté était obligée de veiller pendant toute l'année à ce que les réparations fussent faites immédiatement.

[2] Dans les routiers des pays musulmans il est toujours question des citernes et des khans soigneusement entretenus. On peut comparer, à ce sujet, Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients*, p. 113 et suiv.

[3] Comparez *Ps.*, XLVIII, 14 ; *Isaïe*, XXVII, 1. — Sur la lecture אֶל אלהים ou אֵל א', voir Geiger, *Urschrift*, p. 339 ; tandis que les Septante ont ὁ θεὸς τῶν θεῶν, et Aquila ἰσχυρὸς θεός, ce qui paraît d'accord avec le Talmud de Babylone (*Môed Kâton*, 29 a ; cf. le commentaire, qui explique פני שכינה par אל עליון), Symmachus traduit πρὸς τόν θέον, ce qui est devenu la leçon masorétique confirmée par le traité *Sôferîm*, IV, 8.

v. 10, il serait bon de ponctuer ראֹה, de considérer הבט également comme un infinitif, et de traduire : « Notre protection est de voir Dieu et de contempler la face de son oint. » Mieux vaudrait encore, dans ce cas, faire de מגננו un impératif de מָגַן, dans le sens d'accorder, gratifier (cf. *Osée*, XI, 8, et *Prov.*, IV, 9), et ponctuer מַגִּנֵּנוּ (cf. חנני, Ps., IX, 14) : « Accorde-nous la faveur de... » — Le verset 11 dépeint alors la félicité de l'homme pieux qui peut séjourner dans le sanctuaire. Mais le premier hémistiche de ce verset, tel que nous l'avons devant nous, ne se comprend pas. Que peut signifier : « Mieux vaut un jour dans tes parvis que mille ? » Ce n'est qu'aux endroits où l'on n'aime pas rester qu'on préfère un jour de demeure à mille jours ; peut-il en être ainsi du parvis de Dieu où notre poète enviait tout à l'heure (v. 5) le sort de ceux qui y passaient leur vie tout entière ? On complète d'ordinaire la phrase en ajoutant : « ailleurs », qui ne se lit pas dans le texte. On n'a qu'à examiner le verset de plus près pour se convaincre qu'une inexactitude s'y est glissée. Le voici :

כי טוב יום בחצריך מאלף בחרתי הסתופף בבית אלהי מדור באהלי רשע

On remarquera d'abord que le mot בחרתי est tout à fait superflu, le mot טוב suffirait ici, comme tant de fois ailleurs, à indiquer la comparaison entre les deux membres du second hémistiche, comme entre ceux du premier. Puis, dans le second hémistiche, les deux séjours qui sont comparés, le temple de Dieu et les tentes de l'iniquité, sont précédés de verbes construits avec la préposition *bêt;* la même chose a lieu pour בחצריך, le premier membre du premier hémistiche, tandis que מאלף ne représente qu'imparfaitement le second membre. Le mot superflu בחרתי commence par un *bêt*, et, en outre, a l'avantage d'avoir le suffixe *yod* de la première personne, ce qui fait pressentir une opposition avec le suffixe de la seconde personne de בחצריך. Quel que soit le mot qui se dissimule sous בחרתי, je pense qu'on ne se refusera pas à y voir le dernier mot du premier hémistiche ; בְּחַצְרֹתַי ne serait pas un changement trop téméraire, et la coupe du verset se ferait admirablement :

טוב יום בחצריך | מאלף בחצרתי
הסתופף בבית אלהי | מדור באהלי רשע

Si l'on préfère בטירתי « dans mes palais », je l'accepte volontiers.

Il ne nous reste qu'à faire une légère protestation contre le sens qu'on attribue à שמש (v. 12). Dieu n'est nommé nulle part un soleil. Notre mot nous paraît être ici le singulier de שמשות, *Is.*, LX, qui signifie « créneaux. » Le mot מגן est presque partout accom-

pagné de צנה ; on rencontrerait ici un autre moyen de défense se rapprochant du bouclier.

Des observations qui précèdent résulte la traduction suivante :

2. Qu'elles sont charmantes tes demeures, ô Yahwéh Sebâôt !
3. Mon âme se consume dans ses ardents désirs après les parvis de Yahwéh.
Mon cœur et ma chair célèbrent le Dieu vivant.

4. Le passereau y a aussi trouvé une demeure, l'hirondelle un nid ; elle pose sa couvée près de tes autels, Yahwéh Sebâôt, mon roi et mon Dieu.
5. Heureux ceux qui habitent ton temple et qui t'exaltent constamment, Sélah ! (Mon cœur, etc.).

6. Heureux l'homme qui a sa force en toi (ou bien : qui se réjouit en toi), heureux ceux dont le cœur est rempli de tes louanges !
7. Traversant la vallée stérile qu'on a transformée en une source, que les premières pluies couvrent d'étangs,
8. Ils marchent d'étape en étape pour paraître devant Dieu à Sion.
9. Yahwéh, Dieu Sebâôt, écoute ma prière ; prête l'oreille, Dieu de Jacob, Sélah ! (Mon cœur, etc.).

10. Accorde-nous la faveur de voir Dieu et de contempler la face de son oint !
11. Car un jour dans tes parvis est préférable à mille jours dans mes demeures ; la veille au seuil de la maison de mon Dieu à l'habitation dans les tentes de l'iniquité.
12. Car Yahwéh Elôhîm est un rempart et un bouclier ; car Yahwéh donnera grâce et gloire. Il ne refuse aucun bien à ceux qui marchent dans l'intégrité.
13. Yahwéh Sebâôt, heureux l'homme qui se confie en toi !

Cette courte étude sur le psaume LXXXIV était déjà remise depuis plusieurs semaines entre les mains du rédacteur de la *Revue,* lorsque je reçus la seconde partie du *Commentaire des Psaumes,* par M. le professeur Grætz. Je fus heureux de voir que je m'étais rencontré avec le hardi et ingénieux exégète pour le changement de *berâchôt* en *berêchôt* (v. 7), et pour le sens de *schémésch* (v. 12). M. Grætz rappelle, pour cette dernière interprétation, un passage aggadique que j'ignorais et qui vient à l'appui de l'opinion que j'ai émise.

Mais il importe de discuter le sens que M. Grætz attribue au mot *sippôr* (v. 4). Déjà, dans son *Commentaire sur Kôhélèt*, paru en 1871 (p. 135), M. Gr. le traduit par « coq » ; puis dans la *Monatsschrift*, 1875, p. 511-513, il a consacré une notice spéciale à « la signification du mot צפור en hébreu », et il maintient encore ce sens dans son *Commentaire sur les Psaumes*, p. 485. Nous regrettons de ne pouvoir pas être de l'avis du savant historien sur un point qui paraît si arrêté dans son esprit. Un rapprochement entre *sippôr* et *safra* « le matin » a déjà été fait par Naḥmanide (Comment. sur *Lévit.*, XIV, 4) qui, dans *sippôr*, voit « en général les petits oiseaux qui gazouillent et chantent de grand matin [1]. » Bochart, cité par Gesenius (*Thésaurus*, p. 1184, col. 1), avait adopté la même étymologie, et s'était décidé, il y a bien plus de deux siècles, tout-à-fait comme aujourd'hui M. Grætz, pour le sens de « coq » ou « oiseau du matin. » Voici enfin les mots par lesquels M. Grætz termine l'article de son journal : « Il mérite d'être remarqué que ce mot (*sippôr*) présente différentes nuances dans les langues sœurs. En arabe, צפר (*safar*) désigne un oiseau de proie, particulièrement un vautour ; en syriaque, au contraire, on nomme ainsi un petit oiseau, peut-être le passereau. Le sens de coq qu'a ce mot en hébreu doit être considéré comme le plus ancien, puisqu'il se rattache à la racine *safar* « matin », *sippôr* signifierait donc l'oiseau du matin. Dans le néohébreu est entré le mot תרנגול (*tarnegôl*), qui a été certainement emprunté à l'araméen. » Il y a là plusieurs erreurs. D'abord le vautour ne s'appelle pas en arabe *safar*, mais *saqar* (צקר) ! le *f* et le *q* ne se distinguent en arabe que par le nombre des points qui surmontent le caractère ; la première lettre en a un seul, la seconde en a deux. Le nom *'ousfour* (עצפור), au contraire, que porte le passereau en arabe, n'est que le mot צפור précédé d'un *ayin* qui sert souvent, dans les noms d'animaux, à en former des quadrilitères. Comparez : עקרב, עכביש, עכבר, עטלף. — En syriaque, le mot צפר (*zeppar*) ne désigne pas plus un petit oiseau déterminé que στρουθίον qu'il traduit dans l'Evangile. — Ensuite, comment la plus ancienne signification se serait-elle conservée justement dans la langue, où *safar* n'a jamais été employé dans le sens de matin : il n'y a absolument parmi les langues sémitiques que les dialectes araméens qui connaissent cette signification. — Nous pensons donc qu'à la question que soulève M. Grætz, à savoir « si les gallinacés, venus des Indes et si fréquents aujourd'hui en Palestine, y existaient déjà

[1] והנכון בעיני ששם צפור כלל לעופות הקטנים המשכימים בבקר לצפצף ולשורר מלשון ארמית צפרא.

dans les temps bibliques », il faudra répondre par la négative. Comme la tradition l'affirme, les *sipporîm* du *Lévitique* étaient n'importe quels oiseaux, pourvu qu'ils fussent vivants et d'une espèce pure[1]. Ailleurs *sippôr* désigne certainement des tourerelles et des colombes, *Gén.*, xv, 9 et 10. On ne saurait conclure avec M. Grætz de ce que, dans le verset 4 de notre psaume, le *sîppôr* trouve une *demeure* (bayit) qu'il s'agit d'un oiseau domestique, puisque Ps., civ, 17, ce sont les *sipporîm* qui se font un *nid* (יקננו) et la cigogne qui a un *bayit*. *Qên* et *bayit* son considérés comme deux synonymes dans les deux membres parallèles du verset. Il en est évidemment de même pour *sippôr* et *derôr*.

Le coq ne fut connu en Palestine que peu de temps avant l'ère vulgaire, et alors il prit le nom de *tarnegôl*, et aussi celui de *guéber* (גבר) qui se rencontre rarement dans la Mischnâh[2]. La démarche superbe du coq dans le poulailler n'a pas échappé à ceux qui, les premiers, avaient à trouver un nom hébreu pour ce volatile, et ils l'ont appelé « l'homme », en choisissant parmi les divers mots que la langue offrait pour désigner l'homme, celui qui emprunte avant tout son sens à la vigueur, à la force et à la domination.

Qu'on ne se méprenne pas sur l'importance que nous attachons à la signification du mot *sippôr !* Par ce temps de fausse mythologie comparée, il n'y aurait eu qu'un pas du coq employé pour purifier le lépreux au coq d'Esculape ! Nous voulions prévenir cette méprise.

On a eu tort, en outre, de soutenir que notre psaume n'avait aucune forme poétique; si l'on détache la première partie du v. 3 pour la joindre au v. 2, et qu'on considère la seconde partie du v. 3 comme une sorte de refrain qu'on répétait peut-être après les v. 5 et 9, le parallélisme et la disposition des strophes sont complets, et le verset 13 répond au refrain du v. 3.

J. Derenbourg.

[1] Si *sippôr* désignait un oiseau déterminé, p. e. le coq, la qualification de « purs » était superflue. L'espèce était donc indifférente, pourvu que ce ne fût pas un oiseau défendu. D'après *Sôtâ*, 16 *b*, il devait être de grandeur moyenne, et m. *Negâim*, xiv, § 1, exige un *sippôr derôr*, ce qui est le contraire d'un oiseau domestique.

[2] « Le chant du coq » (קריאת הגבר) est mentionné m. *Iômâ*, i, fin, et ailleurs. C'est la seule locution usitée, et on n'emploie nulle part le pluriel *guebârîm* dans ce sens. Voy. cependant Levy, *Neuhebr. W. B. s. v.* Plus tard, le mot *tarnegôl* s'était répandu au point qu'on voulait voir dans *guéber* le nom propre d'un homme.

ÉTUDE SUR SIMSON BEN ABRAHAM

DE SENS

Il existe une ancienne liste de savants où la succession des rabbins qui présidèrent au moyen âge les écoles talmudiques du nord de la France est indiquée de la même façon que la succession des rois [1]. Il y est dit par exemple : « Après Salomon b. Isaac (de Troyes) régna Samuel b. Méir ; après celui-ci régna Jacob Tam... » Les éminents chefs d'écoles sont encore appelés « rois » dans d'autres écrits hébraïques [2]. Ce n'est là pourtant qu'un titre métaphorique, qui rappelle celui du « scolarque » grec et du « régent » français des anciens temps, mais qui exprime bien aussi le sentiment de la dignité de la science. Au milieu de l'abaissement le plus profond, les Juifs du moyen âge cherchaient et trouvaient leur force morale dans la culture de la science, surtout de la science religieuse, dans la conservation des richesses intellectuelles que leur avaient léguées leurs ancêtres et qui seules ne pouvaient leur être arrachées par la violence, dans l'approfondissement de la doctrine, qui leur ouvrait un monde idéal et leur faisait oublier le monde réel plein de haine et de préjugés. Ils s'ab-

[1] Salomon Luria, Consultations, n° 29 : מלך אחריו (רש"י) ר' שמואל בר מאיר וכו'. C'est de la même façon que Scherira Gaon, dans sa lettre sur les Gaonim, indique la succession des chefs d'école babyloniens.

[2] Voy. *Gittin*, 62 *a* : רבנן איקרי מלכים ; cf. תשובות חכמי צרפת, éd. Vienne, n° 3, dans une lettre à Joseph ben Menahem : שלום לך שלום אל המלך ; Méir Halévi Abulafia, Lettres, éd. Paris, p. 3 : רבני ארץ צרפת ''' מלכיה ושריה. Méir lui-même est nommé (p. 28, *ibid.*) בן חכמים בן מלכי קדם, et (p. 32) חתן המלך. Voy. *Minhat Qenaot*, n° 39 : גדול בבית המלך. Joseph Karo est appelé מלכינו ; voy. ses Consultations sur *Eben Haézer*, éd. Lemberg, p. 7 *a*. Le même titre — ce qui du reste surprend moins — est donné au prince de l'exil David b. Daniel, vers la fin du XIIIe siècle (ms. de Rossi, n° 166). Les chefs de l'exil faisaient remonter leur origine à la maison royale davidique ; cf. Abraham Maïmouni dans les Consultations de Maïmonide, éd. Leipzig, I, n° 250 : ראשי גלות שבבבל במקום מלכים הם עומדים.

sorbaient dans celle-ci avec le calme d'esprit d'un Archimède qui, pendant la prise de Syracuse, s'occupait tranquillement à dessiner sur le sable des figures géométriques, et criait au rude guerrier qui le renversait : *Noli turbare circulos meos.* Les représentants de cette doctrine, qui n'étaient pas maîtres de la motte de terre à laquelle ils étaient attachés, possédaient vis-à-vis des fidèles une autorité comme les rois n'en avaient pas à l'égard de leurs sujets. Ils étaient, pour ainsi dire, souverains maîtres du domaine de l'esprit.

C'est en ce sens qu'entre autres aussi Simson b. Abraham, qui était placé à la tête d'une école de Sens, est nommé sans autre désignation « le prince de Sens [1]. » Ce titre est formé tout d'abord, il est vrai, par l'abréviation de son nom [2], mais il est aussi l'expression de la haute considération dont il jouissait. On l'estimait extrêmement à cause de son immense savoir, on le comparait emphatiquement, pour la force de l'esprit, au héros biblique Samson [3] ; on vantait ses commentaires par lesquels, selon le témoignage d'Ascheri [4], il a exercé la plus grande influence, après Rabbénu Tam et Isaac b. Samuel l'Ancien, sur l'étude du Talmud en Allemagne et en France au XIIIe siècle. Il était à son époque, à côté d'Isaac b. Samuel et de Yehuda Sir Léon de Paris, l'un des principaux représentants, ou, comme s'exprime Joseph Colon [5], l'une des trois puissantes colonnes de l'école française du Nord, et il passa

[1] השר משנץ, dans les gloses de R. Péreç sur le *Semaq*, n° 32 ; Mordekhaï, *Gittin*, glose n° 463 ; *Orhot Hayim*, I, p. III *b* ; *ibid.*, II, ms. Gunzburg, p. 77 *b* ; *Tosaphot-Sens* sur *Makkot*, dans סם חיים, éd. Livourne, 6 *a*, simplement : רבינו השר ; *Orhot Hayim*, II, p. 28 *b* ; *Kolbo*, n° 143 (voy. plus loin) tout court : השר, et probablement aussi dans les Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Prague, n° 601 : השר. Cette dernière dénomination jointe au nom propre se rencontre fort souvent. Le titre de נגיד est très fréquent ; plus fréquent encore — excepté dans le nord de la France — est celui de נשיא, qui semble indiquer plutôt une extraction noble ou une position sociale influente. Voy. au sujet de ce dernier titre Abraham Maïmouni, *l. c.*

[2] Le nom de ר' שמשון fait par abréviation ר"ש, qui, lu à rebours, donne שר. On trouve aussi la même abréviation employée pour d'autres savants distingués : ainsi Samuel d'Evreux dans les gloses sur *Semaq*, n° 93, הרש מאיברא, et, n° 153, השר מאיברא ; Simson de Coucy, dans Mordekhaï, *Sukka*, I, n° 734, ה"ר שמשון מקוצי ; le même passage dans *Semaq*, *l. c.*, השר מקוצי ; *Or Zarua*, II, p. 91 *b*, ר' שמשון ; dans le même passage *Semaq*, n° 282, השר מקוצי, dénomination sous laquelle il est très souvent cité dans les Tosaphot ; Schalom de Neustadt dans les *Pesaqim de R. Isserlein*, הרש et השר ; cf. Azulaï, *Schem Hagedolim*, I, רשי, et Zunz, *Zur Geschichte u. Literatur*, p. 204, et *Additam. ad ms. Lips.*, p. 4.

[3] Voy. Jacob Ibn Aksaï, préface à sa traduction hébraïque du commentaire de Maïmonide sur la Mischna, סדר נשים.

[4] Cf. Ascher b. Yehiel, Consultations, éd. Zolkiew, p. 81 *d* : ר"ת ור"י ורבינו שמשון אשר רוב תורתנו על פיהם פירשו.

[5] Voyez ses Consultations, n° 1 : התירו שלשה עמודי עולם שהם ר"י ור' שמשון משנץ ורבי יהודה מפריש.

aussi dans la suite pour une des autorités les plus considérables. Ses écrits talmudiques, notamment les *Tosaphot*, furent les principales sources où puisèrent les interprètes du Talmud des temps suivants [1]. Si universellement connue que soit l'importance de R. Simson de Sens dans la littérature talmudique, il pourra y avoir pourtant de l'intérêt à connaître les œuvres auxquelles il doit cette importance. L'étude suivante a pour but de grouper tous les faits relatifs à la vie et aux écrits de Simson et de tracer ainsi une image complète de son action. Mais d'abord jetons un coup d'œil sur l'histoire des Juifs de Sens, ville souvent nommée dans la littérature juive, non seulement à propos de Simson, mais encore au sujet d'autres savants originaires de ce lieu.

I

QUELQUES MOTS SUR L'HISTOIRE DES JUIFS DE SENS [2].

A Sens [3] les Juifs formaient au moyen âge une communauté considérable. Ils y habitaient, comme dans la plupart des autres localités, un quartier particulier, les rues de la Grande-Juiverie, de la Petite-Juiverie, de la Synagogue [4], et avaient, à des époques diverses, deux cimetières, l'un dans la rue Saint-Pregts et l'autre dans la rue de la Parcheminerie. Dans la rue de la Synagogue, dont les maisons furent en grande partie dévorées par un incendie en 1548, il y avait, à une époque reculée, une forte tour qui servit probablement de refuge aux Israélites aux temps de la persécution. La magnifique synagogue dans laquelle se trouvaient de belles peintures représentant des cérémonies juives fut démolie

[1] *Terumat Hadéschen*, n° 19 : ומימי דתוספות שנץ אנו שותים; *ibid.*, n° 294, כיון שרבי' שמשון שחיבר התוספות דמימיהם אנו שותים כתב כל כך בפשיטות להתיר ... א"כ אין להחמיר.

[2] Ou, comme on écrivait autrefois, *Sans*, *Sanz*, *Senz*, en latin *Senones*, plus justement *civitas Senonum* ou *urbs Senonensis*, antérieurement *Agendicum*, ville très ancienne et autrefois importante sur l'Yonne, département de l'Yonne.

[3] En hébreu ordinairement שנץ ou שאנץ, parfois aussi שאנש, Mordekhaï, ms. 88 de la bibliothèque du séminaire de Breslau, *Megilla*, III, et pass. ; שנרץ, *Semaq*, ms. Leipz., VI ; שינץ, *Orhot Hayim*, I, p. 111 *b*, *Séfer Hayaschar*, p. 69 *a*, *Schitta Mequbbéçet* sur *B. Kamma*, 59 *b* ; שאנזא, Tosaphot sur *Eduyot* ; שנזא, Tosaphot, *Ketubot*, 58 *b* ; שזנא par corruption, *Yebamot*, 93 *b*, *Gittin*, 58 *a*, *Qidduschin*, 4 *b*. שזרנא dans Mordekhaï, *Meçia*, II, n° 260, éd. Sabionetta, est également une altération. Cf. le même passage dans la *Schitta* sur *Meçia*, 26 *b* : שיטת ר' שמשון.

[4] Voy. Tarbé, *Recherches historiques sur la ville de Sens*, p. 113, 124, 167, 170. Les noms de ces rues ont subi plus tard de nombreux changements.

vers 1750, pour faire place au grenier à sel. Un ancien historien de Sens prétend qu'elle avait existé plus de douze cents ans[1]. Cette opinion, qu'il n'est plus possible de contrôler aujourd'hui que le bâtiment est détruit, doit tenir un peu de l'exagération, mais la supposition sur laquelle elle s'appuie, à savoir que les Juifs étaient déjà à Sens au VIe siècle, n'est pas invraisemblable, puisqu'à cette époque, comme cela ressort des arrêtés des Conciles[2] hostiles aux Juifs et des tentatives de conversion des rois mérovingiens[3], des Juifs se trouvaient en très grand nombre, non seulement dans les villes du midi, mais aussi dans celles du nord de la Gaule.

Le premier document certain sur le séjour des Juifs à Sens ne date que du IXe siècle. Ansegise, archevêque de Sens, primat de l'Église de toute la Gaule, expulsa les Juifs de la ville[4]. Cette persécution, dont le motif et le temps ne sont pas indiqués, est rattachée à l'expulsion des religieuses de Sens, probablement parce qu'elle a eu lieu à la même époque. D'autre part on rapporte que les religieuses n'ont pas été définitivement chassées, on ne fit que les éloigner de la ville par crainte de l'invasion des Normands en 876[5]. C'est là qu'il faut peut-être aussi chercher le motif de l'expulsion des Juifs. On pouvait les soupçonner follement, là comme ailleurs, par exemple à Bordeaux (857)[6] et à Périgueux, d'être traîtreusement d'intelligence avec les Normands. Si cette mesure fut édictée par l'archevêque, il faut se rappeler qu'il portait alors le titre de vicomte de Sens et qu'il exerçait en conséquence un pouvoir souverain sur la ville.

Nous ne savons pas quand les Juifs y retournèrent. C'est longtemps après seulement que nous apprenons qu'ils y séjournent de

[1] Jacques Rousseau, dans Tarbé, *l. c.*, p. 169.

[2] Conciles de Vannes, 465, d'Orléans, 511, 533, 538, 541, de Mâcon, 581.

[3] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, lib. V, cap. XI ; VI, cap. XVII ; VIII, I... ; cf. Graetz, *Geschichte*, V, p. 55 ; Gross, *Magazin*, I, p. 73 ; *Monatsschrift*, 1878, p. 69.

[4] Voy. Chronique d'Odoran, apud Bouquet, *Recueil*, VIII, p. 237 : Ansegisus, postquam primatum totius Galliæ obtinuit, et superna moderatione secundus Papa appellari meruit, Judæos certa de causa et moniales ab urbe Senonica expulit, et ne ulterius in ea habitaculum manendi haberent, sub anathematis jugulo interdixit. Cf. *Gallia christiana*, XII, p. 27 *c*. L'année 883, alléguée par Bédarrides, *Les Juifs en France*, 2e éd., p. 463, ne se rapporte ni au fait cité ni à l'obtention mentionnée de la Primatie. C'est l'année de la mort de l'archevêque Ansegisus

[5] *Gallia christiana*, *l. c.*, p. 126 : Meminisse juvat moniales ab Ansegiso Normannorum metu anno 876 ex urbe ablegatos fuisse (*ibid.*) ; commanebat autem in eodem parthenone maxima monalium multitudo quas Ansegisus sacrilegas paganorum manus metuens ablegavit. — Ceci ne concorde certainement pas avec la relation d'Odoran mais évidemment, ici comme là, l'époque est la même. Le passage : « *postquam Primatum obtinuit* » (ce qui eut lieu, comme on sait, dans l'année 876) *Judæos expulit*, confirme aussi cette opinion.

[6] *Gallia christiana*, II, p. 796 ; cf. *Monatsschrift*, 1881, p. 449.

nouveau. L'histoire de la ville n'enregistre aucun fait qui les concerne.

En 1146, lisons-nous, le roi Louis VII leur accorda la permission de s'établir à Sens [1]. C'était la fatale époque de la seconde croisade, où le fanatisme religieux jeta partout les plus vives flammes. Les Juifs trouvèrent dans Louis un bienveillant protecteur, comme ils eurent en son fils et successeur, Philippe-Auguste (1180), un de leurs ennemis les plus acharnés. Au commencement de son règne, ce dernier, encore sous l'influence des conseillers de son père, se montra très favorable aux Juifs. Quand il passa, en 1180, la Noël à Sens, il fit d'énergiques représentations à l'archevêque Guy de Noyers, qui, encore plein de l'animosité du concile de Latran (1179) auquel il avait assisté, avait exigé la stricte exécution des mesures décrétées à ce concile, notamment la défense d'avoir des domestiques chrétiens, et avait réclamé même leur bannissement. Cette demande, jointe à d'autres dissentiments sur la politique ecclésiastique irrita le roi, à tel point qu'il somma l'évêque de se soumettre ou de renoncer à sa dignité épiscopale. L'archevêque, soutenu et encouragé par le pape Alexandre III, préféra partir en exil. Le jeune roi n'était pas préparé à une pareille résistance ; il prêta l'oreille à certains conseillers, céda, rappela le prélat exilé et immola au fanatisme de l'Église, non seulement les Juifs de Sens, mais ceux de la France entière [2].

Le roi qui n'avait à cette époque que quinze ans ne se décida pas ainsi spontanément, il obéit simplement aux suggestions de prêtres intolérants. Dans son âge mûr, ses dispositions à l'égard des Juifs s'adoucirent à mesure qu'augmenta sa connaissance du véritable intérêt de l'État.

En 1198, il permit aux exilés de revenir dans ses terres, pour son avantage personnel, les considérant véritablement comme un domaine portant intérêt. Ce calcul ressort de la convention conclue, cette année, avec Thibaut, comte de Champagne et qu'il renouvela en 1201 à Sens avec sa veuve Blanche [3]. Par cette convention ils s'engageaient mutuellement à ne pas retenir, mais à se livrer les Juifs qui émigreraient du domaine de l'un sur le domaine de l'autre. Ces derniers étaient par là véritablement liés à la glèbe et considérés comme des esclaves.

Philippe-Auguste leur accorda cependant maintes faveurs et s'at-

[1] Tarbé, *l. c.*, p. 167.

[2] *Ibid.*, p. 168 ; Bouquet, XVIII, p. 248 ; *Gallia christiana*, XII, p. 54 ; voy. *Magazin*, IV, p. 175 ; Graetz, *Geschichte*, VI, p. 245.

[3] Delisle, *Catalogue des actes de Philippe-Auguste*, p. 670 ; cf. Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XX, p. 15 ; Graetz, VI, p. 251.

tira par là les plus violents reproches du pape Innocent III, qui, dans une lettre écrite en 1208 [1], lui exprima son entière désapprobation sur les libertés accordées aux Juifs.

Il se plaignait, entre autres, de ce que les Juifs de Sens avaient bâti une synagogue neuve qui était plus haute que l'église voisine et qu'ils y priaient à si haute voix que le service divin de l'église en était troublé. Il chargea l'archevêque de Sens d'excommunier les chrétiens qui servaient chez les Juifs [2]. Ces réclamations n'eurent pas, à ce qu'il paraît, le résultat désiré.

Le sort des Juifs empira sous Louis IX, qui promulgua des lois sévères contre eux. Les Juifs de Sens trouvèrent un protecteur dans la personne de l'archevêque Gauthier de Cornut, Galterus III (1221-41), le même qui se montra si bien disposé à leur égard lors de la disputation qui eut lieu à Paris en 1240 contre le Talmud [3]. Gauthier est considéré comme ayant été un prince de l'Eglise très juste et très éclairé [4]. Rappelons seulement en passant qu'en juillet 1241 il confirma un contrat conclu entre les Juifs et le cloître de Saint-Véran, contrat dont les détails ne nous sont pas connus [5]. C'est avec lui probablement aussi que le célèbre Nathan, Official, a discuté si librement sur des questions religieuses [6]. Le titre d'Official, si indéterminé qu'en soit l'explication, montre pourtant que Nathan avait acquis une position très influente auprès de l'archevêque [7]; il était bien son bailli. On ne peut pas conclure de cette situation de Nathan qu'il a vécu avant le pontificat d'Innocent III, puisque Louis IX avait lui-même en 1230-47 dans la sénéchaussée de Carcassonne un bailli ou *officialis regis* juif [8].

En 1306 tous les Juifs furent chassés de France. Le roi Philippe IV, qui les avait bannis par rapacité, s'empara de leurs biens immobiliers et les vendit. En 1309 le bailli de Sens mit en vente pour le roi le cimetière juif situé dans la rue Saint-Pregts et une maison en dépendant au prix de *400 livres tournois* de faible monnaie [9]. L'autre cimetière dans la rue de la Parcheminerie

[1] *Epistolæ Innocentii*, lib. VIII, n° 186, et tome II des *Diplomata* de Brequigny et Dutheil; voyez Depping, *Les Juifs dans le moyen-âge*, p. 183, et Graetz, tome VII, p. 11.

[2] Depping, *l. c.*, p. 184.

[3] Voy. l'intéressante *Etude sur le livre de Joseph le Zélateur*, de Zadoc Kahn, *Revue des Etudes juives*, t. III, p. 12.

[4] *Gallia christiana*, XII, p. 63; *ibid.*, p. 62, sur le contrat *inter Judæos et Gibaudum toparcham S. Verani.*

[5] *Revue*, *l. c.*, p. 222.

[6] *Ibid.*, p. 243.

[7] Graetz, VI, note 7.

[8] *Monatsschrift*, 1881, p. 301.

[9] Tarbé, p. 125. C'est là que plus tard le Collège a été installé.

passa plus tard en la possession de l'Ordre des Célestins qui s'était établi à Sens en 1336 et qui a bâti un cloître sur ce terrain.

II

SAVANTS JUIFS DE SENS.

Sens était, au moyen âge, un important foyer de science juive. On connaît les savants suivants qui joignirent à leur nom celui de cette ville et qui, sans doute, y ont vécu :

1° Isaac b. Salomon, contemporain des frères Samuel et R. Tam avec lesquels il a signé la décision d'un synode auquel avaient participé 150 rabbins[1] ;

2° Eliézer de Sens, également contemporain de R. Tam, qui lui a répondu sur une question rituelle[2], et très vraisemblablement le tosafiste[3] du même nom dont Isaac b. Samuel (Ri) invoque les explications[4] ;

3° Moïse de Sens[5], qui a composé des Tosaphot et a vécu sûrement vers le milieu du XIIIe siècle ;

4° Nathan Official (vers 1240), déjà nommé plus haut. Son père était Joseph b. Nathan b. Meschullam d'Étampes, et son fils Joseph, qui avait encore deux frères, Elie et Ascher, est l'auteur du livre de polémique qui porte le titre יוסף המקנא « Joseph le Zélateur[6] » ;

5° Isaac Halévi b. Yehuda qui a composé vers la fin du XIIIe siè-

[1] Voy. *Orhot Hayim*, II, ms. Gunzburg, p. 203 ; *Kolbo*, n° 117 ; Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Prague, p. 112 ; et dans un manuscrit de Carmoly où se trouve la signature de cet auteur, Carmoly, *Itinéraires*, p. 176 ; Graetz, *l. c.*, p. 215.

[2] *Schaaré Dura*, § 82 : ר"ת היה מתיר לרבי אליעזר משאנץ. Dans לקוטים מהלכות אמרכל, éd. Coronel, p. 33 *b*, le mot est devenu par corruption : משזינא (voy. plus haut).

[3] Tosaphot, *Qamma*, 59 *b* : אליעזר משאנץ ; le même passage, dans *Gittin*, 58 *a* : אליעזר משזנא ; *Schitta* sur *Qamma*, *ad loc.* משינץ ; *Qidduschin*, 4 *b* : שזנא ; de même *Yebamot*, 93 *b* ; *Ketubot*, 58 *b*, plus correctement שנזא ; cf. *Qoré Hadorot*, éd. Berlin, p. 16 *a*. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 49, suppose à tort : « Sézanne. » Sur un poète liturgique de Sézanne du même nom, cf. Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie*, p. 302 ; ms. hébr., Hambourg, 137, catalogue, p. 52 : אליעזר משראנו. Serions-nous aussi en présence d'une altération ?

[4] Tosaphot, *Yebamot*, *l. c.* : ואר"י שבענין זה תירץ ה"ר אלעזר משזנא. C'est sans doute par erreur que Zunz, *l. c.*, le fait vivre en 1240-50 en admettant deux Eliézer de Sens.

[5] Mordekhaï, *Qamma*, IX, n° 138 ; *Orhot Hayim*, I, p. 76 *c* : כ"כ ה"ר משה בעל תוספות משנץ בשם ריצבא ; voy. cependant Tosaphot, *Pesahim*, 50 *a*, אומר ר"ר בשם רר"בא.

[6] Voy. Zadoc Kahn, *l. c.*

cle une compilation sur le Pentateuque, sous le titre de פענח רזא « Révélateur de mystères », désigné dans un manuscrit d'Oxford comme le « tosaphiste de Sens[1]. » Il y a d'autant moins de prix à attacher à cette indication isolée que ce commentaire a subi de nombreuses refontes et a été grossi de beaucoup d'additions et d'observations qui ne se trouvaient pas dans l'original. On ne peut même pas avancer avec certitude que l'auteur a vécu en France. A côté de mots français il s'en présente aussi d'allemands ; des autorités allemandes sont citées à côté d'autorités françaises, et, ce qui est très remarquable, comme ses maîtres[2], de sorte qu'il semblerait presque que l'auteur a vécu en Allemagne;

6° Yehuda de Sens, d'une époque incertaine, cité par les écrivains postérieurs comme une autorité, à côté de Salomon b. Isaac (Raschi)[3].

7° Dans Mordekhaï, *Gittin,* I, on trouve aussi un Simon de Sens. Il faut bien lire Simson, mais on ne peut pas l'identifier, comme le propose Guedalia (*Schalschélet*, p. 38 *a*), avec Simon, élève de Raschi, qui est cité dans Maimoniot, Gloses, תפלה, ch. VII. Dans le dernier passage le nom de Simon est sûrement corrompu et il faut lire Schemaya[4].

III

LIEU DE NAISSANCE ET DE SÉJOUR DE SIMSON B. ABRAHAM.

Simson b. Abraham vécut à Sens, où il fut placé à la tête de

[1] *Les Rabbins français*, p. 437 ; cf. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 92 ; *Monatsschrift*, 1881, p. 315.

[2] *Paanéah Raza*, ms. Munich, n° 50, s'écartant fort des éditions, p. 94 *b*, מה"ר שמשון נקדן (מורי ה"ר) est certainement le ponctuateur allemand de ce nom (voy. Zunz, *l. c.*, p. 114) ; *ibid.*, p. 188 *a*, מה"ר שמואל מלורכא, Samuel de Lorch ; *ibid.*, p. 241 *b*, קבלתי ממה"ר ממעיינץ, sans doute « de Mayence » ; *ibid.*, souvent מה"ר חיים ; dans l'édition d'Amsterdam, section כי תצא, à la fin : אמר לי מהר"ר חיים. C'est certainement Hayim Paltiel. מה"ר משה הדרשן cité p. 46 *b* et 177 *a* n'est pas, à ce qu'il paraît, Mosché Hadarschan l'ancien, mais le jeune, originaire de l'Allemagne, qui vécut en 1280 (Zunz, *Litg.*, p. 622 ; *Monatsschrift*, 1881, p. 565 ; *Hebr. Bibl.*, IX, p. 23). Nous rencontrons partout, dans le manuscrit, des Allemands avec lesquels l'auteur avait des relations scientifiques. Au surplus, la méthode entière de son commentaire répond à la tendance mystique du XIIIe siècle inaugurée par Eléazar de Worms, ainsi qu'au goût dominant de l'époque pour les *Gimatriot*.

[3] Maharil, הלכות ט"ב, à la fin, dans les *Minhagim* d'Abraham Klausner.

[4] Voy. *Magazin*, IV, p. 208.

l'école (Luria, *l. c.*); mais nous ne savons pas s'il y est également né, ou s'il s'y est établi plus tard et fut ainsi nommé d'après son lieu de domicile, ce qui est le cas pour d'autres savants[1]. Il est bien possible qu'il fût originaire d'une autre ville, peut-être de Falaise, lieu de naissance de son grand-père, Simson b. Joseph. D'après Guedalia Ibn Yahia (*Schalschélet,* éd. Amst., 42) il a aussi demeuré à Paris. Cette indication est, il est vrai, sans aucun fondement, mais il n'y a pas de motif suffisant non plus pour admettre avec Zunz (*Literaturgeschichte*, p. 302) qu'il soit identique avec ce Simson de Dampierre à qui un vieux manuscrit attribue un poème liturgique, car nulle part ailleurs Dampierre n'est accolé à son nom. Nous savons que son frère Isaac y a vécu, car il fut le successeur de son maître Isaac b. Samuel dans la direction de l'école. D'un autre côté, le nom d'Isaac b. Abraham n'est jamais suivi du mot « Sens »; Isaac de שנטש cité par Aron Hacohen[2] n'est pas le même que lui : c'est un autre docteur de la loi qui a vécu une génération plus tard, du temps de Yehiel b. Joseph de Paris. La ville de שנטש mentionnée ici est probablement Saintes (département de la Charente-Infér.), où ont vécu à cette époque de nombreux Israélites (Graetz, VI, p. 407). Le premier Isaac dit une fois avoir été à Sens[3]; ailleurs aussi[4] il est question de sa pré-

[1] Ainsi, par exemple, quoique de Meaux, Yehiel b. Joseph de Paris n'était connu que sous cette dernière désignation (voy. *Magazin*, IV, p. 178, 193; *Revue*, I, p. 248). Méir de Rothenbourg était né à Worms; voy. Zunz, *l. c.*, p. 357. Il y a d'autres exemples en grand nombre.

[2] *Orhot Hayim*, II, ms. Luzzatto, qui appartient maintenant à M. Halberstam, p. 10 *b*, רי' משנטש; ms. Gunzburg, p. 28 *b*, רי' משנטאש; le même passage en abrégé dans *Kolbo*, n° 143 : ומורה ה"ר יחיאל ור' יצחק ור' נתנאל (מקינון); il résulte de tout ce passage que cet Isaac était un contemporain de Yehiel de Paris et ne peut être identique avec Isaac b. Abraham, comme le soutient Landshut, *Amudè Aboda*, p. 286; voy. *Monatsschrift*, 1869, p. 541, où je supposai Santes, dép. du Nord, qui cependant n'est qu'un village.

[3] Maimoniot, Consultations, הלכות אישות, n° 6 : קצרתי מפני טורח הדרך כי באתי היום משהזנא; dans un ms. de Mordekhaï on trouve la version שזטא; cf. *Monatsschrift*, 1877, p. 158; les deux noms sont certainement des altérations de *Sens* (voy. plus haut).

[4] Voy. dans le recueil talmudique *Temim Déim*, n° 87, une consultation sur יין נסך commençant ainsi : שמעתי כי גם בטורייש אירע בברזא כעין שלך — ור' יצחק בנו של ר' אברהם הגיד לי אז כן ובשעה שהייתי כותב כתבו השאלתי לר' שמשון בעל אחותך כלום ידעת בדבר זה שספר לי ר' יצחק ואמר לי שמעתי נענה שמואל בר שלמה אחי כלתו ואמר גם כשהייתי בשיונא הביא ר' יצחק בר אברהם דבר זה שאירע בטורייש והתירו רבינו. La ville nommée en premier est Troyes et le docteur qui y a prononcé la décision mentionnée n'est autre que R. Tam qui enseigna, en dernier lieu, à Troyes. L'auteur de la consultation est Isaac b. Samuel (voy. Tosaphot, *Aboda Zara*, 60 *a*). Le destinataire est inconnu, ainsi que son beau-frère Simson qui était à Dampierre et qui ne peut être identifié avec notre Simson; car, dans ce cas, la question qu'on lui adressait eût été formulée comme suit : כלום ידעת בדבר הזה שסיפר לי יצחק אחיך. Cette objection cependant n'est pas d'une telle importance

sence en cet endroit, mais ce n'a pu être qu'un séjour momentané et on n'en peut rien conclure sur sa ville natale.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que Simson avait son séjour habituel à Sens. Lorsque, dans les premières années du XIIIe siècle, la situation des Juifs s'était partout assombrie à la suite des excitations du pape Innocent III (1198-1216), fanatique et intolérant au-delà de toute mesure, beaucoup de savants juifs, au nombre de plus de trois cents, émigrèrent, tant de l'Angleterre que de la France pour la Terre sainte. Simson se joignit à eux et délaissa pour toujours son pays, saisi d'un ardent désir de fouler le sol sacré où avaient vécu les prophètes. Il alla d'abord à Jérusalem, où il vécut quelque temps, circonstance qui explique pourquoi on le nomme souvent le Jérusalemite[1], puis il s'établit à Acco[2] ou Saint-Jean d'Acre, où il mourut, trouvant ainsi son lieu de repos éternel au pied du mont Carmel.

IV

ÉPOQUE DE LA VIE DE SIMSON.

L'année de la naissance et celle de la mort de Simson sont inconnues. Nous savons seulement qu'il a atteint un âge avancé (Luria, *l. c.*); mais nous ne pouvons déterminer qu'approximativement le temps où il a vécu. Ses relations avec R. Tam nous offrent tout d'abord un point d'appui; il n'était pas son disciple dans le véritable sens du mot, mais il avait pourtant reçu de lui des leçons orales[3]; il avait donc, l'année de la mort de celui-ci (1171)

qu'elle puisse exclure absolument l'identité du rabbin nommé dans ce texte avec Simson de Sens; mais le Isaac mentionné est, sans aucun doute, le frère de notre Simson, et le שירנא, plus tard שורנא, cité est évidemment une corruption de *Sens*. C'est à tort que Zunz, *Literaturgesch.*, p. 622, fait de notre Isaac et de ריצבא deux personnages différents.

[1] *Semag*, défense n° 65, 111, précepte n° 48; *ibid.*, n° 63; il est généralement désigné comme palestinien; Luria (l. צירון) איש עירון; cf. Graetz, VI, p. 396.

[2] Luria, *l. c.* : ר' שמשון אחיו לירושלים ונקבר תחת רגלי הכרמל בשיבה טובה; cf. *Juchasin*, édit. Filipowski, p. 218. Au pied du Carmel se trouvait un ancien cimetière juif; voy. Benj. de Tudèle, *Itinéraire*, éd. Asher, I, p. 31 *b*.

[3] Voy. Tosaphot, *Aboda Zara*, 10 *a* : ר"ת עשה מעשה; le même passage dans Tosaphot Simson sur le même traité, ms. Halberstam : (ר' שמשון) וגם אני ראיתי את ר"ת שכתב שטר בכך וכך לפרט ולא כתב בו לא האלפים ולא לבריאת העולם; Luzzatto, *Halikhot Qedem*, p. 46; Mordekhaï, fin *Nidda* : ואני שמעתי וארני יודע אם ממורי ר"ת עצמו או ממורי רבי' הקדוש; voy. cependant le même passage dans *Or Zarua*, I, p. 101, où le premier ממורי manque.

au moins dix-sept ans, et il n'est donc pas né, en aucun cas, plus tard que 1154, mais probablement quelques années plus tôt. Nous ne pouvons néanmoins reculer beaucoup plus bas cette date, puisque Simson nomme parmi ses maîtres non seulement Isaac b. Samuel, mais aussi David b. Kalonymos de Munzenberg qui vivait encore vers 1223 (voy. plus loin); il était donc beaucoup plus jeune que ces derniers docteurs et ne peut être né longtemps avant 1150. Quand R. Tam mourut, Simson était encore dans l'âge de l'adolescence. A cette époque, et probablement aussi dans la dizaine d'années suivante, il fréquenta l'école d'Isaac b. Samuel, après la mort duquel (vers 1190) il prit la direction de l'école de Sens. Sa correspondance avec Méir Halévi Abulafia[1] sur Maïmonide doit être placée dans les années 1204-1205.

Son voyage en Palestine eut probablement lieu vers 1211, dans la même année où s'y rendirent aussi les autres rabbins français et anglais[2]. Il ne faut pas nécessairement admettre que tous les pèlerins voyageaient ensemble en caravane, il faut plutôt croire qu'il y eut plusieurs groupes. Le signal fut donné déjà avant 1210 par plusieurs savants, probablement de la Provence, comme le célèbre Jonathan b. David Hacohen de Lunel, Saadia, Tobia et Samuel b. Simson qui retourna en Europe en 1210[3]. Simson, de Sens, n'était pas, comme quelques-uns prétendent, avec eux (Graetz, *l. c.*, et VII, p. 17), sans cela Samuel b. Simson n'aurait pas négligé de mentionner ce grand docteur de la loi.

Pour la correction du texte, il faut certainement préférer l'*Or Zarua* au Mordekhaï; voy. la Réponse de Simson *apud* Méir de Rothenbourg, Consultations, édit. Prague, nº 200 : מה"ר יעקב ראה בתשובת רש"י (probablement R. Tam); voy. *ibid.*, nº 205 : וכהנה השיב ר'ת לרשבא (le dernier nom doit être corrigé en : רבינו יעקב ישראל); Maimoniot, Consultations, הלכות מאכלות אסורות, nº 10.

[1] Voyez ses lettres sous le titre כתב אל רסאיל, Paris, 1871; *ibid.*, p. 26 sqq. lettre d'Aron b. Meschullam qui parle de Maïmonide (mort le 13 décembre 1204) comme d'une personne encore vivante. Par contre, Simson, *ibid.*, p. 131, dit : לא להשיב את הארי הגדול לאחר מיתה באתי.

[2] *Schébet Yehuda*, éd. Hanovre, 113 : שנת ק'ע'א העיר השם רבני צרפת ורבני אנגלאטירא ללכת לתוך ירושלים והיו יותר משלש מאות וכבדם המלך ככוד גדול ויבנו להם שם בתי כנסיות ומדרשות. גם רבי הכהן גדול רבינו יהונתן הלך לשם.

[3] Voy. son Itinéraire de Palestine, ms. de Rossi, nº 563, imprimé dans le *Magazin*, III, partie hébr., p. 38 (cf. Carmoly, *Itinéraires*, p. 136). Samuel b. Simson signe la relation de son voyage : שמואל בר שמשון הבא מירושלים ומן הגלול בשנת תתק"ע. La date 970 = 1210 se rapporte donc au retour et non pas au départ, ce que le copiste du manuscrit précité a mal compris quand il dit que le départ eut lieu en 970 (voy. *Magazin*, *l. c.*, p. 35; cf. Brüll, *Jahrbücher*, IV, p. 5). Il n'y a donc pas de motif pour corriger תתק"ע en תתקע"א, conforme à la leçon du *Schébet Yehuda*, comme le propose Graetz, *Geschichte*, VI, p. 403. Le passage du *Schébet Yehuda* peut bien signifier : « Jonathan Cohen s'y était rendu aussi », c.-à-d. à une époque antérieure déjà.

Jonathan avait reçu, très peu de temps avant son départ, une réponse talmudique sur un sujet concernant la Palestine d'Isaac b. Abraham de Dampierre [1]. Or, nous savons que ce dernier est mort quelque temps après et que Simson a assisté à son enterrement (voy. plus loin). Il est donc plus probable que Simson n'est pas parti avec Jonathan, qu'il est encore resté en France après le départ de celui-ci et qu'il n'entreprit le voyage qu'après la mort de son frère, survenue assez longtemps après. Comment d'ailleurs admettre que Simson, qui a excommunié Maïmonide, ait voulu voyager en société de Jonathan Hacohen, le partisan enthousiaste du philosophe ?

La principale caravane de ces pèlerins partit pour Jérusalem en 1211, conduite par les frères Joseph et Méir b. Baruch [2], savants très considérés, dont le premier, à ce qu'il paraît, est le même que le tosaphiste Joseph de קלצון Clisson (Bretagne, département de la Loire-Infér.) [3], s'arrêta en route au Caire où elle fut amicalement accueillie par Abraham Maïmouni [4]. Notre Simson n'en était pas, et au lieu d'admettre qu'il aurait évité le Caire uniquement par inimitié contre Maïmonide et son fils (Graetz, *l. c.*), il y a bien plutôt lieu de supposer qu'il se trouvait dans une autre société de voyage, dont l'itinéraire ne comportait pas une visite du Caire. La caravane qui passa par le Caire forma à Jérusalem une communauté particulière que le poète Harizi, visitant la Palestine vers 1216, a vue, et il est bien remarquable qu'il parle des savants Joseph et Méir nommés plus haut, mais non de Simson. Ce der-

[1] Voy. dans *Or Zarua*, I, p. 64 *a*, sur חלה, une Réponse d'Isaac b. Abraham : שהשיב הלכה למעשה לה"ר יהונתן זצ"ל מלוניל בשעה שעלה לארץ ישראל. Cf. *ibid.*, p. 72 *b*, à ce sujet.

[2] Voy. Harisi, *Tahkemoni*, chap. XLVI : ויפגעו בו מלאכי אלהים הבאים מארץ צרפת לשכון בציון ובראשם הרב החסיד ר' יוסף בן ר' ברוך ואחיו החכם ר' מאיר. Cf. Zunz, *Gesammelte Schriften*, *l. c.*; *Zur Geschichte*, p. 52.

[3] Voy. Tosaphot, *Yebamot*, 4 *b*, יוסף קלצון. Mais dans les Novelles attribuées à Ascheri, sur *Qidduschin*, édit. Pisa, p. 41 *a*, ce même passage est rapporté à רבינו יוסף קליצון איש ירושלים (Zomber, *Magazin*, V, p. 34, qui fait remarquer ce passage parallèle). J'ajoute encore les deux suivants : Tosaphot Ascheri, *Yebamot*, 4 *a* : הקשה רבי יוסף איש ירושלים ; ce qui est rapporté tout au long dans notre Tosaphot, *Nazir*, 10 *a*, au nom de הר"ר יוסף איש ירושלים, est attribué dans *Schitta*, *Nazir*, à ר' יוסף קלצון. Ce dernier nom (dans la *Schitta*, *Ketubot*, p. 13 *a*, דקלסון, version la plus correcte) est très souvent corrompu : ainsi, Tosaphot Ascheri דקלבון, et notre Tosaphot, *l. c.*, porte même דשליטן, que Zunz (*l. c.*, p. 53) explique par Salins ; Mordekhaï, *Hullin*, III, n° 635, קול צוף ; *Schibbolé Haléqet*, II (ms. Halberstam, § 55), לצון ; voy. encore *Monatsschrift*, 1878, p. 93.

[4] Voy. son מלחמות ה', éd. Leipzig, p. 16 *a*; il y fait mention des frères Joseph et Méir b. Baruch et d'autres, et ajoute : שמענו על הרב רבי' שמשון ז"ל בעל התוספות שהיה בעכו שלא ראינו אותו מפני שלא עבר דרך עלינו.

nier n'appartenait donc pas en tout cas à cette colonie. Harizi visita bientôt après aussi Acco et blâme les habitants qu'il donne tous pour des ignorants. On ne peut pourtant en conclure que Simson ne vivait plus alors (Steinschneider, *Catal. Bod.*, 2639), car il peut encore avoir été à Jérusalem, où il est certainement resté quelque temps (voy. plus haut). On ne peut pas prétendre avec plus de certitude (Graetz, VI, p. 253) qu'il soit mort avant Joseph Ibn Aknin, c'est-à-dire avant 1226. Abraham Maïmouni parle de ces deux rabbins à la même place, disant du premier qu'il s'était déclaré pour Maïmonide, du dernier qu'il s'était déclaré contre lui. C'est l'unique relation qui existe entre eux et on ne peut en déduire aucune conclusion chronologique. Ce qui suit mérite plutôt considération. Abraham Maïmouni dit d'abord de Simson qu'il est mort depuis longtemps, et immédiatement après il raconte l'autodafé qui fut fait à Montpellier des écrits de Maïmonide son père et dont il a eu connaissance en 1235. D'après cela Simson est, en tout cas, mort avant 1235. Si nous considérons que son grand âge a été particulièrement remarqué (Luria, *l. c.*), nous pouvons bien, sans crainte de nous tromper et d'après les explications qui précèdent, placer sa vie entre les années 1150 et 1230.

V

LES PARENTS DE SIMSON.

I. — Le grand-père de Simson (paternel ou maternel ?) était Simson b. Joseph l'Ancien[1], de Falaise[2] (dép. du Calvados). C'était un rabbin très considéré ; il a écrit des Tosaphot[3], entretenu

[1] Voy. Zunz, *l. c.*, p. 56. Il est souvent cité, tantôt sous le nom de R. Simson, tantôt sous celui de Simson l'ancien, de Simson b. Joseph, de Simson de Falaise et enfin de Simson, grand-père de Simson de Sens ; voy. surtout *Or Zarua*, I, p. 173 *a*, 179 *b* ; Tosaphot Sir Léon sur *Berakhot*, éd. Varsovie, p. 9 *b* ; *Sefer Hayaschar*, 66 *a* ; *Semag*, préceptes nos 50, 248, cité par son petit-fils Simson ; cf. Maimoniot, Gloses, עירובין, ch. I.

[2] En hébreu פלייזא ; Mordekhaï, *Bèça*, II, פלאיזא ; *Semag*, précepte no 50, פלייזא ; *Or Zarua*, II, p. 114-16, פלייש ; mais d'ordinaire très souvent altéré : comme פלאיידא, *Semag*, défense no 75, d'où פלאיירא (*ibid.*, précepte no 248) et פלירדא (Tosaphot, *Erubin*, 32 *a*) ; Maimoniot, גירדשין, XI, porte même שמעיה מפלירא ; *Pisqé Récanati*, no 159, שמעון מפלירא ; Luzzatto, dans נחלת שד"ל (*Magazin*, V, partie hébraïque, p. 50), cite שמעון מפיירא.

[3] Tosaphot, *Sabbat*, 122 *a*, 146 *b* ; sur *Yebamot* (*Or Zarua*, I, p. 179) ; sur *Hullin*,

une correspondance savante avec R. Tam [1], et est connu comme l'auteur de diverses décisions rituéliques [2].

Falaise a produit plusieurs savants de renom [3]. Entre autres, on cite un Jacob b. Simson de Falaise, qui a vécu à l'époque de R. Tam [4]. On pourrait établir une relation entre lui et le savant précédemment nommé, mais en réalité ce Jacob n'était pas de Falaise, il n'est autre que le tosaphiste Jacob b. Simson de Paris.

II. — Le père de Simson, Abraham, n'était sans doute pas un grand savant, car il n'est cité nulle part, et son fils non plus n'a jamais rapporté de ses opinions, mais c'était pourtant un homme très estimé et très considéré. Méir Abulafia le nomme « le pieux, le saint, le noble [5]. »

III. — Son frère Isaac, par abréviation Riçba et Riba (ריבא = ר' יצחק בן אברהם ריצבא), souvent aussi appelé, d'après le lieu de son séjour, Isaac de Dampierre [6], et désigné également sous le nom d'Isaac le Jeune [7], pour le distinguer de son maître Isaac l'Ancien à qui il succéda [8] en cette ville comme chef d'école, compte parmi

(*ibid.*, 144 *b*); sur *Pesahim* (*ibid.*, II, 111). כתב בספרו renvoie aux explications qu'il a écrites sur la marge de son exemplaire du Talmud.

[1] *Séfer Hayaschar*, p. 64 *d*, 66 *a* et *b*; *Or Zarua*, II, p. 25 *b*, 43 *b*; *Semag*, Gloses, n° 281.

[2] Tosaphot, *Sabbat*, 50; *Erubin*, 32 *a*; Mordekhaï sur *Gittin*, VI, n° 410. La décision : גרושה מיניקה מותרת להנשא אחר ג' חדשים, si vivement attaquée et rejetée par ses contemporains et notamment par R. Tam, offre le plus d'importance. Voy. *Séfer Hayaschar*, p. 59 *d*; *Or Zarua*, I, p. 173 *a*; Tosaphot, *Yebamot*, 42 *a*; cf. *Revue*, IV, p. 204, qui traite du même sujet.

[3] Samuel b. Salomon, 1240; Eliéser de Falaise (Tosaphot, *Batra*, 79 *b*, par corruption מפלירא); חיים מפלייש (éd. Munich., 62, p. 17 *a*; *Monatsschrift*, 1881, p. 315); משה מפלזא, sans doute à corriger en מפליזא, dans le ms. de Munich, 50, p. 194; Yomtob de Falaise (?) dans Mordekhaï sur *Sabbat*, ms. (cf. *Monatsschrift*, 1878, p. 90); voy. *Or Zarua*, II, p. 116 *b* : בפליישא בפני זקני עולם. Sur משה, voy. plus loin.

[4] Mordekhaï, *Bèça*, II, n° 672 (*Monatsschrift*, *l. c.*, p. 83). Le même passage chez Méir de Rothenbourg, *l. c.*, n° 655, a cependant : Jacob b. Simson de Paris (Zunz, *l. c.*, p. 51). Je crois que Yehuda de פלזא, dans Mordekhaï ה' קטנות, n° 954, doit être corrigé en Yehuda de Paris.

[5] *L. c.*, p. 4 : החסיד הקדוש נדיב נדיבות יעץ ר' אברהם תנצבה. Simson lui-même signe très souvent שמשון ברבי אברהם; cf. la note suivante בר רבי אברהם.

[6] Voy. Maimoniot, חמץ ומצה, VIII, ר"י מדנפירא בר רבי אברהם; *Or Zarua*, I, p. 225, מדנפיר (*Monatsschrift*, 1872, p. 420). Chez Abulafia, *l. c.*, p. 4, il faut lire évidemment ר' יצחק מדנפירא, à la place de ר' יצחק מתרניאל.

[7] Maimoniot, Consultations, ה' אישות, n° 27, ר"י הבחור זצ"ל; le même passage chez Mordekhaï, *Ketubot*, XI, n° 251; Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Lemberg, n° 505, ריצבא הבחור; dans l'édition de Prague, n° 6, simplement, רבי יצחק בר אברהם.

[8] Luria, *l. c.* : אחרי ר' יצחק בור מרץ (l. מרמרוג) מלך ר' יהודה בפריש ורבי שמשון בשנץ ור' יצחק בתפירה; ce dernier nom doit être lu דנפירה (Zunz, *Literaturgesch.*, p. 302).

les savants les plus importants du nord de la France. On invoque souvent ses Tosaphot[1], et ses nombreux avis doctrinaux[2] ; ses décisions[3] sont souvent citées. Pour les Tosaphot, il n'est pas toujours possible d'affirmer qu'ils émanent de lui, puisque le tosaphiste Isaac b. Ascher Halévi de Spire est aussi cité sous la désignation de Riba, ריבא. Il est aussi nommé comme poète liturgique[4], et très souvent on le cite comme commentateur du Pentateuque[5]. Sa mort survint avant 1210 (voir plus haut). A son enterrement assistaient, outre son frère Simson, R. Tobia, sûrement b. Elia de Vienne (Isère), Jacob (b. Méir) de Provins (dép. de Seine-et-Marne) et d'autres savants célèbres[6].

IV. — Moïse b. Jacob de Coucy, l'auteur de l'ouvrage rituélique Semag (סמג = ס' מצות גדול), a-t-il été le beau-père de Simson de Sens[7], comme on pourrait le croire ? Aucunement[8] ; ce qui a donné lieu à cette supposition est une confusion qu'on remarque non seulement chez Guedalia ibn Yahia[9], mais déjà avant lui[10]. Moïse de Coucy cite souvent Simson de Sens dans son ouvrage

[1] Tosaphot, *Sabbat*, ר"י הבחור; sur *Pesahim*, voy. *Or Zarua*, I, p. 26-27, זה יסוד רבי' יצחק בר אברהם, בלילי פסח וכו' ; Tosaphot, *Yoma*, 20 *a*, ר"י הבחור (*ibid.*, 45 *b*) ; *Orhat Hayim*, I, p. 115, dans ses Tosaphot ; sur *Sukka*, Tosaphot, *Yebamot*, 25 *b* ; *Ketubot*, 42 *b* ; *Qidduschin*, 56 *a* ; *Semag*, précepte n° 68 ; sur *Qamma*, voy. Mordekhaï, *Qamma*, IX, Gloses ; sur *Hullin*, voy. Mordekhaï, VII, n° 667 et ailleurs.

[2] Ces avis sont notamment cités explicitement dans *Or Zarua*, dans les Consultations de Méir de Rothenbourg, dans Mordekhaï et dans Maimoniot, Consultations.

[3] On trouve fréquemment פסק רי"בא ou מכאן הורה רי"בא, ce qui est, en partie, emprunté à ses Tosaphot. Voy. Mordekhaï, *Meçia*, V, n° 337, פסקות רבי בשם רי"בא (certainement Isaac b. Abraham).

[4] Dans *Mahsor Vitry* édité par Luzzatto (טל אורות, p. 42) ; dans Zunz, *Literaturgesch.*, p. 555, R. Isaac ; voy., *ibid.*, p. 335.

[5] Voy. les Commentaires *Minhat Yehuda*, p. 3 *a*, 13 *a* : simplement רי"בא ; le même passage dans *Paanéah Raza*, תולדות : Isaac b. Abraham ; *ibid.*, יתרו ; *ibid.*, éd. Munich, 50, p. 305 : ר"י הבחור ; 34 *b* : מהר"ר אהרן משם רי"בא ; voy. Tosaphot sur le Pentateuque dans דעת זקנים, p. 48 *a*, 49 *a*, *b*.

[6] Voy. Gloses de R. Péreç sur *Semag*, n° 31. Sur Tobia, voy. Zunz, *Literaturgesch.*, p. 303 ; sur Jacob de Provins, Gross, *Monatssch.*, 1871, p. 255.

[7] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 37 ; Graetz, *Geschichte*, VII, p. 61.

[8] Voy. Carmoly, *Biographie des Israélites de France*, p. 98 ; Steinschneider, *Catalog. Bodl.*, 2641. Zunz lui-même rectifie son assertion (*Literaturgesch.*, p. 302).

[9] *Schalschélet*, p. 42 *b* : רבינו יצחק בר אברהם ..... רבינו שמשון בר אברהם היה אחיו וגם הוא נקרא רשבא בעיר פריש ואומר סמ"ג לאוין סי' קכ"א (קמ"א .l) הריצ"בא וגיסו רבינו שמשון ..... ובאולי שהוא מה שראיתי בקונטריס ישן האומר רבינו שמשון ב"ר אברהם מקוצי הנקרא לאוין סי' קי"א אומר וכן (*Ibid.*, p. 43 *a*) השר מקוצי והיה גיסו של סמ"ג ראיתי גיסו רבי שמשון ב"ר שמשון.

[10] Voyez R. Péreç, Gloses sur *Semag*, n° 293, éd. Cracovie, 1556 : השר משנץ היה מצוה לבתו לטבול בזמנה אף בחורף ואפילו אין בעלה בעיר עכ"ל מנ"הל ; c'est précisément le passage du *Semag*.

achevé vers 1250, sans l'appeler son beau-frère ; ce n'est qu'en deux endroits qu'il s'en réfère à son beau-frère, qu'il nomme une fois Simson [1], l'autre fois Simson b. Simson [2]. Ce dernier n'est donc nul autre que Simson b. Simson de Coucy [3], qui est souvent cité sous le titre de « Prince de Coucy » (voir plus haut), le neveu du tosaphiste Yehuda de Corbeil [4].

V. — Simson de Sens écrivit aussi souvent à son jeune fils marié sur des sujets talmudiques et lui recommanda la crainte de Dieu et l'application à l'étude [5]. Le nom de ce fils est inconnu. Il est inexact qu'il y ait eu un Samuel b. Simson de Sens [6]. La supposition (*Catal. Bodl., l. c.*) que le voyageur Samuel b. Simson dont il a déjà été question fut le fils de notre Simson est contredite par les circonstances du voyage relatées plus haut.

VI. — Salomon, petit-fils de Simson, vivait vers 1260 à Acco [7]. Nous ne savons rien de lui, mais on le compte au nombre de savants renommés.

VII. — Nous lisons en outre [8] que Simson eut deux petits-fils, dont l'un s'appelait Joseph ; mais il faut mettre en doute cette parenté. Il s'agissait d'une importante question de droit matrimonial dans laquelle les deux prétendus petits-fils contestaient une décision de Simson. Ils lui écrivirent à ce sujet et il persista dans son opinion. Pourquoi un seul des petits-fils est-il nommé et non pas aussi l'autre ? L'ensemble du passage cité conduit plutôt à admettre que ce frère mentionné est Isaac b. Abraham ; de là vient que la désignation « et son frère » suffisait sans qu'il fût nécessaire

[1] *Semag*, défense n° 141 : רבי' שמשון (lisez וגיסו (וגיסי.

[2] *Ibid.*, n° 111 : גיסו ר"ש ב"ר שמשון. Guedalia a la version Simson b. Simson ; de même Benjamin Zeeb, Consultations (Zunz, *Zur Geschichte*, p. 43). Mordekhaï, *Nidda*, n° 734, et Maimoniot, Gloses, איסורי ביאה, ch. IV, ne citent que R. Simson.

[3] Tosaphot Yeschénim, *Yoma*, 14 *a*, cite l'auteur Moïse de Coucy, ה"ר יהודה מקורביל דוד גיסי רבי' שמשון.

[4] Le *Semag*, ms. de Strasbourg, n° 10, fol. 79 *b*, a en effet la leçon גיסי ר' שמשון מקוצי ; voy. le catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque de Strasbourg, p. 5.

[5] *Or Zarua*, I, p. 77 *b* ; *ibid.*, II, p. 175 *a*, ה' אבלות. Méir de Rothenbourg, Consultations, éd. Prague, n° 3, sur בכור, conclut : ועתה בני ירא השם הנכבד והנורא וחזור על תלמודך ואל תתעצל בדבר והשם יצליחך ויתן לך זרע נכון מכית אבי שי. Le n° 19 commence : ראה ריח בני וכו' ; voy. Maimoniot, Consultations, מאכלות אסורות, n° 3.

[6] Zunz, *l. c.* Mais c'est la solution inexacte de ר"ש ב"ר שמשון.

[7] *Juchasin*, éd. Filipowski, p. 222 ; Zunz, *Ges. Schriften*, *l. c.*

[8] Kohn, *Monatsschrift*, 1878, p. 92. La citation de Mordekhaï, *Qidduschin*, Gloses, n° 545, sur המקדש בטבעת שאולה, renferme le passage suivant : הרצו הדברים לפני הרב משאנץ והורה דהוו קידושין וא"כ עברו רבי יוסף נכדו ואחיו דרך עליהם ושאלו להם והשיבו שהקידושין הראשונים לא היו קידושין..... ושלח הדברים לפני הרב משאנץ.

d'indiquer son nom. Le fait en question se passa certainement avant 1210, et à cette époque Simson n'était pas encore assez âgé pour avoir un petit-fils capable de le contredire dans une question doctrinale. Le mot נכד d'ailleurs dans les écrits hébraïques du moyen âge ne signifie pas seulement « petit-fils », mais aussi très souvent « neveu » [1] ; or cette dernière signification cadre bien mieux que la première avec l'ensemble du passage cité. Ce Joseph était donc vraisemblablement le neveu de Simson.

VIII. — Nous clorons cette liste des parents de Simson en citant un de ses cousins appelé Simson Cohen qu'il cite dans ses Tosaphot manuscrits sur Pesahim [2], mais qui n'est nommé nulle part ailleurs.

VI

LES MAITRES ET LES DISCIPLES DE SIMSON

Les relations de Simson avec ses maîtres ont déjà été indiquées plus haut. Il a dans sa jeunesse, ainsi que son frère Isaac, profité de l'enseignement de R. Tam, probablement à Troyes, où R. Tam passa les dernières années de sa vie, après avoir quitté Ramerupt [3]. Au nombre de ses maîtres était aussi David b. Calonymos [4] (b. Méir)

[1] Voy. Samuel b. Méir, sur *Batra*, 109 *a* : נכדם בן אחיהן ; Commentaire sur le Pentateuque, v, 2, 19 ; ספר התרומה, n° 242 : ר' יעקב ורבי' יצחק נכדו בן אחותו (cf. Ascheri, Consultations, VI, n° 25, lettre à son neveu Moïse Cohen נכדי) ; Hayim, *Or Zarua*, Consultations, n° 105 : שאלתי למורי נכדי. Le *nepos* latin, le *nipote* italien et le *neveu* français ont également cette double signification.

[2] Le ms. Bold. Opp. add., fol. 53 (Neubauer, *Catal.*, 2358), intitulé : תוס' פסחים לר' שמשון שאנץ, cite (fol. 90) ר' שמשון כהן בן דודתי (communication de M. Neubauer). Sur un Simson Cohen plus ancien, voy. *Schem Hagedolim*, *s. v.*

[3] *Temim Déim*, *l. c.* (voyez plus haut) ; *Or Zarua*, I, p. 126 *b* ; cf. *Monatsschrift*, 1872, p. 419. On cite souvent des décisions prononcées par R. Tam à Troyes (*Or Zarua*, I, p. 41 *b* ; Maimoniot, Gloses, ה' תפלה, ch. XI ; ה' ציצית, ch. I et ailleurs).

[4] Voy. son Commentaire sur *Sifra*, éd. Varsovie, p. 34 *b* : כך שמעתי ממורי ה"ר דוד ב"ר קלונימוס ממנ(ל. ממינצברק)ר ; *ibid.*, p. 53 *a* : כן פירש לי מורי הרב ר' דוד בר קלונימוס. Le nom de la localité est rendu par מינצנורק dans *Or Zarua*, I, p. 203 *a*, Maimoniot, Consultations, אישות, n° 26 ; par מינצברק, dans Méir de Rothenbourg, Consultations, éd. Prague, n° 753 ; par מינצפערק, *ibid.*, p. 112 ; par מינצבערק, *Paanéah Raza*, וישב. — On rencontre de nombreuses corruptions de ce mot. Ainsi : מישבנורק chez Luzzatto, *Magazin*, V, partie hébr., p. 14 ; מיצנבורק, Hagaoth Ascheri, *Gittin*, ch. II ; לוצאנבורק dans Tosaphot, *Pesahim* ms. (*Magazin*, IV, p. 210) ; peut-être aussi וירצבורק chez Luria, *l. c.* (cf. Méir de Rothenbourg, *l. c.*, n° 7 ; קלונומוס בן הר"ר דוד מורידבורק ;

de Munzenberg (Hesse), rabbin de grande valeur [1], qui vivait encore en 1223, puisqu'il prit part au synode tenu dans cette année à Mayence [2]. Il est compté parmi les disciples de R. Tam [3], et il est vraisemblable que c'est en France qu'il suivit les leçons du savant allemand.

On pourrait conclure d'un passage [4] qu'il eut aussi un maître nommé Cohen, mais au lieu de Simson, il faut lire Baruch. Son principal maître fut Isaac b. Samuel l'ancien [5], par abréviation Ri, surnommé « le Saint » [6], fils de la sœur de R. Tam. Après la mort de celui-ci il avait quitté Ramerupt (ou Rameru, dép. de l'Aube) pour demeurer à Dampierre [7], où il réunit autour de lui un grand cercle de disciples et mourut vers 1194. De cette école sortirent des hommes qui eurent un nom retentissant dans l'histoire de la littérature talmudique. Il suffit de nommer Moïse Cohen de Mayence, Ezra surnommé « le Prophète [8] », probablement de Moncontour (dép. des Côtes-du-Nord ou dép. de la Vienne, arr.

l'édition Lemberg, n° 414, d'après laquelle le nom de ville doit être corrigé, porte David b. Kalonymos) ; מונצבורק, Tosaphot, *Ketubot*, 4 *b* ; מיצבורק, *Emeq Habacha*, éd. Letteris, p. 9 ; מונצבירג dans un manuscrit (Zunz, *Literaturgesch.*, p. 625).

[1] Zunz, *l. c.*, p. 325 ; *Monatsschrift*, 1863, p. 166 ; 1878, p. 140 ; *Schem Hagedolim*, *s. v.*, qui fait de David de Munzenberg et de David b. Kalonymos deux personnes distinctes. Cf. *Schibbolé Haléget*, II, ms. Halberstam, n° 103 ; question de David b. Kalonymos adressée à Yehuda le saint : סבותי אני לדרוש ולהור אחרי האיש אשר רוח צור בו ואבוא אל האיש והנה הוא הרב המובהק מר יהודה אשר גבר והוקם על אשרי דורו אשר שמו בתוכו כי אלמן ישראל ויהודה עוד רודה בו ללמוד חוק ומשפט והנה דוד מבקש דעתך ויעתה מאשר תמצא ידך לבבך לדוד הודיעני אדוני וכו׳.

[2] Méir de Rothenbourg, éd. Prague, p. 112 ; cf. Graetz, VII, p. 29 ; la date 1223 est incertaine, d'autres leçons ont 1220.

[3] *Schalschélet Haqabbala*, p. 41 *a* ; *Séder Hadorot*, I, p. 128 *b*. Mais il n'était, dans aucun cas, le disciple de Samuel b. Méir (mort 1158-60).

[4] Mordekhaï, *Ketubot*, IV, n° 152 : כתב רבי׳ שמשון ולא נהירא לי כמו שקבלתי ממורי הכהן. L'édition Lemberg porte aussi la version ברוך à la place de Simson ; c'est Baruch b. Samuel de Mayence, qui se réfère souvent à son maître le Cohen ; voy. Mordekhaï, *Qamma*, IX, n° 133.

[5] Luria, *l. c.*, et Simson dans ses écrits ; voy. צדה לדרך, préface : ר׳ שמשון משנץ שהיה תלמיד מובהק מרבי׳ יצחק.

[6] C'est ainsi que le nomment Simson ; Maimoniot, Consultations, משפטים, n° 25 ; Méir de Rothenbourg, éd. Prague, n° 290 : שמעתי מפי רבו׳ הקדוש ; Mordekhaï, *Nidda*, *Hullin*, VIII, n° 718, *Batra*, IX, n° 606 : מורי הקדוש ר׳י ; l'*Or Zarua*, II, 3, a simplement מורי הקדוש ; de même Méir de Rothenbourg, *l. c.*, n° 502.

[7] *Or Zarua*, I, p. 126 *b*, Réponse de Ri : כשהייתי ברמרו אחר יציאת רבי׳ משם קודם שהלכתי לדור בדמפיר. Cf. *Magazin*, IV, p. 176 sqq.

[8] *L. c.* ; à la place de Ezra הנשיא, il faut lire הנביא (Zunz, *Zur Geschichte*, p. 49, 565). Le nom de l'endroit est écrit מינקטור dans Mordekhaï, *Yebamot*, à la fin, מונקטור chez Méir de Rothenbourg, Consultations, éd. Crémone, n° 312, et מוקונטור dans Tosaphot R. Péreç sur *Qamma*, 23 *b*. Je corrige : מונקונטור en Moncontour.

Loudun), Simon de Joinville (dép. de la Haute-Marne), Baruch b. Isaac de Worms, auteur du *Séfer Haïeruma*, Yehuda b. Isaac Sir Léon de Paris, Simson de Coucy, Salomon surnommé le Saint, de Dreux (dép. d'Eure-et-Loir), Natanel l'ancien, de Chinon [1], Abraham b. Natan de Lunel, auteur du *Manhig* (voy. plus loin). Simson appartenait, ainsi que son frère, aux plus anciens disciples de Isaac b. Samuel, sous la direction duquel il écrivit des Tosaphot (voy. plus loin).

Quant aux disciples de Simson, très peu nous sont connus. On ne peut nommer avec certitude que les deux suivants : Méir d'Angleterre [2], auteur d'un écrit sur les usages de deuil et qui ne paraît pas être le même que Méir b. Baruch [3], qui, en 1211, émigra pour la Palestine, et Jacob b. Salomon de קורשן [4] (peut-être Courson [5]), auteur de commentaires talmudiques. Ce dernier, sous la direction de son maître, a rédigé une collection d'avis doctrinaux et de décisions, dont la plupart sans doute étaient de Simson. Il correspondit avec Yehuda b. Senior [6] (vers 1260), et fut peut-être le maître de Méir de Rothenbourg [7]. Moïse b. Jacob de Coucy est désigné généralement comme élève, non seulement de Yehuda Sir Léon de Paris, mais aussi de Simson [8] ; cependant dans son ou-

[1] Voy. Kaufmann, *Revue*, III, p. 211, 221, qui n'a pas remarqué qu'il s'agit de Natanel l'aîné.

[2] Mordekhaï, *Moëd Qatan*, III, n° 913, 920-21, qui cite ses הלכות אבילות ; cf. Maimoniot, ה' אבל, ch. XIII, Consultations, שופטים n° 18.

[3] Zunz, *Ges. Schrift.*, I, p. 168, veut l'identifier avec Méir d'Angleterre ; cependant son frère Joseph b. Baruch était probablement de Clisson dans la Bretagne (voy. plus haut), et en outre Abraham Maïmouni (dans *Milhamot*, *l. c.*) désigne les deux frères comme חכמי צרפת.

[4] Voy. Maimoniot, Consultations, מאכלות אסורות, n° 13 : הועתק מנימוקי הר' יעקב מקורסן תלמידו של רבי' שמשון וקיבץ תשובות והוראות לפניו וכתבם על ספר. Voy. *ibid.*, Gloses sur Maïmonide, מאכלות, ch. X : מקורקטן ; ch. XIV, במקורשן ; les deux leçons doivent être lues : מקורשן ; voy. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 42, qui croit devoir l'identifier avec Jacob de קורצא, dans la *Schitta* de *Qamma*, 79 *a*, et avec Jacob de קושן, *ibid.*, 43 *a b*. Le קוטון chez Méir de Rothenbourg, Consultations, éd. Prague, n° 265, devrait-il peut-être aussi être corrigé dans ce sens ?

[5] Il y a plusieurs localités françaises de ce nom, entre autres un grand village dans le dép. de l'Yonne, au sud d'Auxerre et une commune du canton de Saint-Séver, dans le Calvados. Carmoly, *Itinéraires*, p. 201, identifie le mot hébreu avec *Coursan*, canton d'Evry-le-Châtel, dép. de l'Aube,

[6] Méir de Rothenbourg, éd. Crémone, n° 79 ; cf. éd. Prague, n° 870 ; éd. Lemberg, n° 450 ; Zunz, *Literaturgesch.*, p. 479.

[7] Méir de Rothenbourg, éd. Crémone, n°s 144-146 : מורי הר' יעקב ב"ר שלמה La réponse est assurément de Méir ; voy. *ibid.* : מורי הר' יוסף ז'צ'ל במ'ד'ל certainement le maître et l'oncle de R. Méir (Maimoniot, ה' אבל, ch. V).

[8] *Juchasin*, éd. Londres, p. 221 ; *Schem Hagedolim*, *s. v.*, qui renvoie à la préface du *Semaq*, ancienne édition (Constantinople) ; de même aussi le *Semaq* manuscrit du National Museum hongrois à Pesth (Kohn, *Magazin*, IV, p. 103).

vrage rituélique סמג, il cite souvent ce dernier sans jamais le nommer son maître, comme il le fait régulièrement quand il mentionne Sir Léon. L'opinion[1] d'après laquelle le célèbre rabbin allemand Eliézer b. Yoël Halévi aurait été un élève de Simson ne se trouve pas non plus confirmée. Nous ne connaissons pas non plus un autre maître d'Eliézer b. Yoël, qui aurait porté le nom de Simson.

HENRI GROSS.

(*A suivre*).

[1] Voy. *Qoré Hadorot*, éd. Berlin, p. 15 *a* ; cf. טור א"ח, n° 566 : כתב אבי העזרי ששמע מאביו רבי יואל ומרבו ר' שמשון ז"ל.

LA SECTE DE MELCHISÉDEC

ET L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

(SUITE ET FIN [1])

D'après les explications qui précèdent, les versets 31, 11, 12, 13 et 14 du chapitre v de l'Épître aux Hébreux deviennent plus intelligibles. Nous comprenons maintenant pourquoi l'auteur dit, au sujet de la doctrine développée au chapitre VII, qu'il aurait à dire là-dessus beaucoup de choses difficiles à expliquer. Il indique tout de suite ici combien il est difficile de saisir exactement cette doctrine ; puis il montre (VII, 3) que, sans son ἀφωμοιωμένος δέ qui *seul* place Jésus au-dessus de Melchisédec, Jésus aurait pu être facilement supplanté par Melchisédec. C'est pour ce motif qu'au chapitre v il ne procède pas immédiatement, comme on s'y attendrait, au développement de sa thèse, qu'il n'expose qu'au chapitre VII. Il prémunit d'abord contre les erreurs qui se seraient insinuées dans l'esprit de ses lecteurs, ont fait d'eux des hommes à l'intelligence lourde, et ont changé des maîtres en élèves qui ont d'abord besoin de se faire initier aux éléments de la doctrine chrétienne, s'ils veulent écouter sans danger la doctrine dont l'interprétation peut donner lieu à de si faciles méprises et qui est renfermée principalement dans ces mots : « Dieu l'ayant déclaré pontife selon l'ordre de Melchisédec. »

Il est facile de deviner quelle est la nature des erreurs et des méprises contre lesquelles l'auteur met ses lecteurs en garde. Comme elles se rapportent à Melchisédec, il est probable qu'elles sont de nature melchisédécienne. Les partisans de Jésus paraissent avoir hésité dans leurs opinions sur la nature du Sauveur, par

[1] Voir tome V, p. 1 et 188.

suite de certaines influences melchisédéciennes. C'est ainsi que s'expliquent les menaces extrêmement sévères exprimées par l'auteur de l'Épître en présence d'un danger imminent[1].

Il ne serait pas non plus difficile de découvrir pourquoi l'auteur de l'Épître craint que ses lecteurs ne retournent au melchisédécisme. Comme il insiste beaucoup sur la nécessité de l'incarnation et de l'élévation de Jésus par le sacrifice, on voit que ses lecteurs étaient choqués de la mort du Christ, qu'ils trouvaient indigne du Fils de Dieu d'acquérir sa perfection par les souffrances du sacrifice et, par suite, qu'ils commençaient à retourner à leur théorie de la « grande force. » Sans doute, Melchisédec aussi s'était incarné dans la chair, mais on ne disait pas de lui qu'il fût né de parents humains, il n'est pas non plus nulle part question de sa mort : rien ne s'opposait donc à ce qu'il fût une incarnation passagère du Fils de Dieu. Mais il n'en était pas de même de Jésus ; on savait, de la manière la plus certaine, qu'il avait subi le martyre; et ceci devait être constamment une pierre d'achoppement pour une secte de philosophes, comme l'étaient les melchisédéciens, qui trouvaient à peine une forme assez divine pour représenter leur « grande force. » C'est pourquoi l'auteur de l'Épître aux Hébreux s'applique à démontrer que le Fils de Dieu n'est devenu homme et n'a choisi le martyre que pour sauver les hommes, « car il convient à celui pour qui et par qui sont toutes choses et qui a conduit à la gloire un grand nombre de ses enfants, de rendre accompli par la souffrance celui qui devait être le guide de leur salut. D'autant plus qu'à la fois celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ont une même origine. C'est pourquoi il ne rougit point de les appeler ses frères, en disant : « J'annoncerai votre nom à mes frères; je » chanterai vos louanges au milieu de l'assemblée du peuple. » Et aussi : « Je mettrai ma confiance en lui. » Et puis : « Nous » voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés. » Et puisque les enfants sont de chair et de sang, il a participé lui-même en quelque sorte de cette même nature corporelle, afin de renverser par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, étaient, pendant toute leur vie, dans une continuelle servitude. » (*Épître*, II, 10-16.)

[1] Cette menace est le principal motif pour lequel Luther considère l'Epître aux Hébreux comme un produit paulinien. « Cette épître, dit-il, présente une grave difficulté en ce que, aux chapitres VI et X, elle refuse aux pécheurs le bénéfice de la pénitence, même après qu'ils auraient reçu le baptême, et qu'elle dit, au chapitre XII, vers. 17, qu'Esaü fit pénitence sans obtenir son pardon. Cela paraît être contraire à tous les Evangiles et aux Epîtres de saint Paul. Il est vrai qu'on pourrait faire une glose sur ce point, mais les termes de l'Epître sont si précis que je ne sais si une glose serait suffisante. »

Ce passage ainsi compris, c'est-à-dire considéré comme une attaque contre les melchisédéciens, nous explique celui qui le suit immédiatement, et qui a été si souvent mal interprété. Il y est dit en effet (*ibid.*, 16) : « Car il n'a pas pris les anges, mais a pris la semence d'Abraham. » Ce verset est maintenant clair et se rattache à ce qui précède. En effet, si nous nous rappelons ce que les melchisédéciens enseignaient sur le rôle de Melchisédec comme médiateur, à savoir qu' « il est la vertu céleste de la grâce principale, et que ce que le Christ fait pour les hommes, plaidant et intercédant pour eux, Melchisédec le fait *pour les anges et les vertus célestes*, etc. », nous voyons que l'auteur de l'Epître aux Hébreux, qui partout attribue à Jésus tout ce que les melchisédéciens disaient de Melchisédec, a voulu, dans le verset dont nous nous occupons, attaquer les melchisédéciens, et soutient contre eux que Jésus, quoique Fils de Dieu, quoique plus grand que Melchisédec, et quoique « assis au plus haut du ciel, à la droite de la souveraine majesté » (*Épître*, I, 3), ne s'occupe néanmoins pas des anges, comme Melchisédec, et ne les prend pas pour clients, mais seulement des hommes. « C'est pourquoi il a fallu qu'il fût semblable à ses frères, afin de devenir miséricordieux et d'être, devant Dieu, un grand-prêtre fidèle pour expier les péchés du peuple. Car c'est en ce qu'il a souffert et a été éprouvé, qu'il est puissant pour secourir ceux qui sont à leur tour tentés » (*Épît.*, II, 16-18). Aussi l'auteur cherche-t-il, par tous les moyens possibles, à concilier la grandeur de Jésus avec son humiliation sur la terre, et à faire comprendre à ses lecteurs combien ces deux états étaient nécessaires pour que Jésus pût racheter les péchés de l'humanité, et que c'est précisément parce que Jésus a été tenté et a souffert comme homme, qu'il mérite d'être reconnu et adoré comme Messie, bien plutôt que Melchisédec, qui plane au-dessus des anges et des forces divines et ne se soucie que d'eux. C'est ainsi que l'auteur dit (*Épît.*, IV, 11-15) : « Puisque nous avons un grand pontife, Jésus, Fils de Dieu, qui est monté aux cieux, demeurons fermes dans notre foi. Car le pontife que nous avons n'est pas tel qu'il ne puisse compatir à nos faiblesses ; mais il a éprouvé comme nous toutes choses, hormis le péché. » L'auteur de l'Épître aux Hébreux attaque ici manifestement la « grande force » des melchisédéciens. Pour eux, Melchisédec est le chef des anges et des forces divines, mais n'ayant pas éprouvé de tentation humaine, il est aussi, suivant l'auteur de l'Épître, étranger à tout sentiment de compassion pour les hommes, tandis que Jésus, par sa vie terrestre, s'était autant rapproché des hommes qu'il s'éleva plus tard, après sa mort, au-dessus des anges (I, 3-4). Le but principal

de l'Épître aux Hébreux est de donner au Messie qui a souffert la place occupée jusque-là par Melchisédec, et après la comparaison qu'il a faite entre Melchisédec et le Christ, l'auteur ajoute : « Ceci est le résumé de tout ce que nous disons, c'est que nous avons un grand pontife qui est assis dans le ciel, à la droite du trône de la Majesté » (VIII, 1).

Essayons maintenant d'expliquer le passage difficile du chapitre V : « Or, quiconque n'est nourri que de lait est incapable » d'entendre le discours de la parfaite justice » (V, 13). Qu'est-ce que « le discours de la parfaite justice? » C'est ce que se demandent tous les commentateurs. Nous savons que le nom même de Melchisédec (*Épît.*, VII, 2), « qui s'appelle premièrement, selon l'étymologie, roi de justice, » est pour beaucoup dans le mystère attaché à ce personnage de l'Ancien-Testament. C'est ce qu'indique cette relation d'Epiphane[1] : « C'est au nom de ce Melchisédec que la secte susnommée offre des dons ; et elle prétend qu'il est l'introducteur auprès de Dieu et qu'il faut faire des offrandes par son intermédiaire, *parce qu'il est le prince de la justice établi à cet effet par Dieu dans le ciel*, étant un être spirituel et étant institué Fils de Dieu ; et il faut que nous lui présentions des dons, disent-ils, afin que par lui ils soient offerts pour nous et que nous trouvions la vie par lui. Et le Christ, disent-ils, a été choisi afin qu'il nous ramène des voies nombreuses *à cette seule connaissance* (gnose), ayant été oint par Dieu et élu pour nous détourner des idoles et nous montrer le chemin... » D'après cela, les melchisédéciens pensaient que Melchisédec est le véritable intermédiaire et que par lui seul on peut être agréable à Dieu, parce qu'il est « le chef de la parfaite justice. » C'est aussi pour cette raison qu'il a été élevé si haut par Dieu, tandis que le Christ n'avait pour tâche que de ramener les hommes de leurs nombreuses erreurs à la voie *unique*, c'est-à-dire à la voie tracée par Melchisédec.

Si donc nous considérons que la gnose melchisédécienne a pour centre l'idée de « justice » attachée au nom de « Melchisédec », et qu'en outre, c'est précisément, à l'occasion du sacerdoce du Christ « suivant l'ordre de Melchisédec » que l'auteur de l'Épître fait mention du « discours de la parfaite justice », n'avons-nous pas le droit de conclure qu'il est fait allusion, dans ce passage, à la « justice » melchisédécienne? n'est-il pas fort plausible de dire que, dans cette occasion, l'auteur de l'Épître s'adressant à ses lecteurs aveugles, s'écrie : « Puisque vous vous êtes écartés du bon chemin, vous avez perdu votre faculté de juger et par conséquent vous

[1] *Pan.*, lib. II, *Haer.*, 55.

êtes devenus incapables d'entendre les discours de la justice; vous ne devez donc pas vous hasarder sur ce terrain glissant, qui conduit facilement à des écarts, car « quiconque n'est nourri que de lait est incapable d'entendre les discours de la justice? »

Ce mystérieux Melchisédec, et tout spécialement son sacerdoce et son rôle vis-à-vis d'Abrahan, embarrassait également les docteurs juifs. On le voit par ce seul fait que les rabbins ont voulu enlever à Melchisédec ses fonctions sacerdotales et les transmettre à Abraham. Nous lisons en effet dans le Talmud [1] : « Dieu voulut à l'origine faire descendre le sacerdoce (les prêtres) de Sem (c'est-à-dire de Melchisédec), mais parce qu'il (Melchisédec) agit si inconsidérément que, dans ses bénédictions, il mentionna Abraham avant de mentionner Dieu (ainsi qu'il est dit, Genèse, XIV) : Qu'Abraham soit béni par l'Etre suprême, à qui appartient le ciel et la terre, et loué soit le Dieu suprême ! et qu'Abraham releva cette erreur, Dieu fit passer le sacerdoce de Melchisédec à Abraham, comme il est écrit (Ps., X) : L'Eternel dit à mon maître (Abraham) : Demeure à ma droite, jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis à te servir de marchepied ; et ensuite il est dit (Ps., CX, 4) : Le Seigneur a juré et son serment demeure immuable, tu es prêtre à jamais suivant l'ordre de Melchisédec. Et c'est ce qui est dit ailleurs (Genèse, XIV, 18) : Melchisédec, roi de Salem, apporta du pain et du vin, *et il était prêtre du Dieu suprême* », ce qui signifie que lui seul fut prêtre, mais non pas ses descendants. »

On ne peut méconnaître dans ce passage talmudique l'influence de l'Epître aux Hébreux sur les interprétations des docteurs juifs. On ne se trompera guère en affirmant que ce passage est une réponse à ce que dit sur Melchisédec, à l'adresse des Juifs, le chapitre VII de l'Epître aux Hébreux. Notre passage talmudique nie en premier lieu cette affirmation de l'Epître aux Hébreux que Melchisédec serait « sans père, sans mère, sans généalogie », car il se contente d'indiquer, sans plus ample explication, que Melchisédec n'est autre que Sem, fils de Noé. En second lieu, l'Epître aux Hébreux applique à Jésus ces mots du psaume CX : « Tu es prêtre à jamais, suivant l'ordre de Melchisédec. » Les rabbins répondent à cette prétention en déclarant que, par la faute de Melchisédec, ses descendants n'ont pas obtenu le sacerdoce, et que c'est Abraham et ses descendants qui l'ont obtenu, comme l'indiquerait la Genèse : « Il était prêtre du Dieu suprême », d'où l'on déduit que

[1] *Nedarim*, 32 *b*. Des observations analogues sur Melchisédec se rencontrent dans *Sanhédrin*, 108 *b* ; *Abot de R. Nathan*, ch. II ; *Genèse Rabba*, 44 ; *Lévit. Rabba*, 25 ; *Nombr. Rabba*, 4, etc.

Melchisédec seul a possédé le sacerdoce, mais non ses descendants [1], et que, par suite, le passage du psaume cx se rapporte à Abraham, non à Jésus.

V

Nous avons montré précédemment que rien ne s'opposait à ce qu'Apollos fût l'auteur de l'Epître aux Hébreux. Nous n'avons fait en cela que suivre l'opinion que Luther a émise le premier et à laquelle se sont ralliés de nos jours des savants distingués. Le portrait que les Actes des Apôtres tracent d'Apollos ainsi que les quelques indications qui se rapportent à lui dans la première Epître aux Corinthiens (I, 12 ; III, 4-7) ne s'appliquent à personne aussi bien qu'à l'auteur de l'Epître aux Hébreux.

Voyons d'abord le passage des Actes : « En ce même temps, un Juif, nommé Apollos, originaire d'Alexandrie, homme éloquent et fort habile dans les Ecritures, vint à Ephèse. Il était instruit de la voie du Seigneur, et parlant avec zèle et ferveur d'esprit, il expliquait et enseignait avec soin ce qui regardait le Seigneur, quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean. Il commença donc à parler librement dans la synagogue. Priscille et Aquilas l'ayant entendu, le prirent chez eux, et l'instruisirent plus amplement de la voie du Seigneur. Comme il voulut ensuite aller en Achaïe, les frères écrivirent aux disciples et les prièrent de l'accueillir, et, lorsqu'il y fut arrivé, il fut très utile aux fidèles que la grâce avait éclairés, car il vainquit constamment les Juifs et démontra publiquement par l'Ecriture que Jésus était le Christ » (XVIII, 24-28).

Grimm s'exprime ainsi sur ce passage [2] : « Ce petit récit des Actes des Apôtres est obscur et n'est pas exempt de contradictions, car si Apollos ne connaissait que le baptême de Jean et non le baptême au nom de Jésus considéré comme Messie, comment était-il en état « d'enseigner avec soin ce qui regardait Jésus », et comment peut-on dire de lui, au verset 25, qu'il était « instruit de la voie du Seigneur ? » Les mots « quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean » ne deviennent clairs que lorsqu'on les compare au récit qui suit immédiatement (XIX, 1-7), concernant les disciples de

[1] Epiph., *Haer.*, 55, ch. IV, paraît combattre l'opinion d'après laquelle Melchisédec dut céder son sacerdoce à Abraham : « Il resta prêtre toute sa vie, etc. »

[2] *Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.*, 1870, p. 75 sqq.

Jean. Ceux-ci n'étaient baptisés que du baptême de Jean... Ils croyaient donc à l'apparition prochaine du Messie et s'étaient engagés à lui obéir dans l'attente du baptême spirituel qu'ils devaient recevoir de lui ; mais ils ne savaient pas que ce Messie était déjà apparu dans la personne de Jésus de Nazareth, ni que tous ceux qui croyaient en Jésus avaient déjà reçu le Saint-Esprit (XII, 4). De même Apollos, comme l'indiquent les mots : « Quoiqu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean » (XVIII, 25), n'avait au commencement d'autre connaissance du Messie que celle des disciples de Jean. Il se trouvait donc en quelque sorte au vestibule du Christianisme et il ne fut introduit dans le sanctuaire que par Aquilas et Priscille, chrétiens convertis par Paul. Il résulte de là qu'Apollos prêchait avec zèle pour répandre ses croyances sur le Messie, et il est probable qu'il prépara ainsi beaucoup de cœurs à accueillir plus tard la foi en la messianité de Jésus, et c'est pourquoi les générations postérieures ont pu s'imaginer que ses prédications avaient annoncé la venue du Christ. Mais Apollos avait-il peut-être déjà à cette époque une connaissance vague de la personne de Jésus, et donnait-il à Jésus une certaine place dans le royaume du ciel...? c'est ce que nous ne saurions décider. »

Pour nous, ce récit des Actes des Apôtres est aussi clair que possible et sans aucune équivoque. Car, d'après notre hypothèse, Apollos, l'auteur présumé de l'Epître aux Hébreux, avait appartenu, à l'origine, à la secte gnostique des melchisédéciens, qui incarnaient leur « grande force » dans Melchisédec. Mis de bonne heure en relations avec les disciples de Jean, il a dû recevoir avec le baptême, qui est d'origine essénienne, la promesse de l'apparition prochaine du Messie. Ce Messie, il en avait souvent déjà une idée précise, car, « étant versé dans les Ecritures », il savait déchiffrer les indications qu'elles contiennent sur l'apparition d'un Sauveur, et déterminer d'avance la nature du Messie. Quoi d'étonnant alors qu'il pût « enseigner avec soin ce qui regardait le Seigneur », sans même savoir la moindre chose de Jésus? Il pouvait fort bien déterminer quelle voie suivrait le Messie attendu, car il savait découvrir le sens profond des Ecritures. Bien plus, il pouvait peindre ce Messie avec des couleurs d'autant plus vives que, en qualité de melchisédécien, il avait tout prêt un portrait, mais un portrait achevé, quoique vague, du Fils de Dieu. Il n'est pas vraisemblable qu'il ait rapporté à Melchisédec lui-même les promesses de saint Jean-Baptiste, puisque la secte des melchisédéciens prétendait que Melchisédec faisait pour les anges et les forces célestes (*facere pro cœlestis angelis atque virtutibus*) ce que le Christ fai-

sait pour les hommes, et que Melchisédec « ayant été établi par Dieu dans le ciel, étant quelque esprit et institué Fils de Dieu », ne descendait pas lui-même sur terre, mais y serait remplacé par Jésus, qui était appelé « suivant l'ordre de Melchisédec, afin de nous ramener de voies multiples à cette connaissance unique. » Par contre, Apollos a dû, dès le commencement, comme le firent seulement plus tard les melchisédéciens, allier l'idée qu'il se faisait de Melchisédec avec les prophéties de saint Jean, de telle sorte qu'il attendait l'apparition d'un Messie humain « suivant l'ordre de la vertu céleste de Melchisédec » (*secundum ordinem cœlestis virtutis Melchisedec*). Quoi qu'il en soit, instruit par les melchisédéciens, il a pu très bien « être versé dans la voie du Seigneur », sans rien savoir de Jésus.

C'est seulement plus tard, lorsqu'il fut entouré des disciples de Paul et que ceux-ci l'eurent convaincu que le Messie qu'il annonçait dans ses prédications était déjà apparu, lorsqu'il se fut aperçu que les idées qu'il se faisait de Melchisédec convenaient bien mieux à Jésus qui venait d'apparaître, et que celui-ci avait d'autant plus le droit à la grandeur attribuée à Melchisédec, que, par son martyre, il avait bien mérité de l'humanité, et, par son incarnation, n'avait pas dédaigné de devenir semblable à ses frères, pour détruire ensuite par sa mort la puissance de celui qui était le prince de la mort, c'est alors seulement qu'Apollos comprit que, d'après l'Ecriture, « Jésus était bien le Christ », que le Christ qu'il prêchait depuis longtemps n'était autre que Jésus, « qui ne s'est pas rendu le libérateur des anges, mais de la race d'Abraham », qui était devenu « semblable à ses frères pour être envers Dieu un pontife compatissant et fidèle en son ministère, afin d'expier les péchés du peuple » ; il comprit que Jésus était un sauveur bien plus grand que Melchisédec, répondant bien autrement à la nécessité humaine qu'un personnage qui « avait été établi en haut dans des lieux innommés » par Dieu, dans le ciel, et qui se souciait bien plus des anges et des forces célestes (*pro cœlestis angelis atque virtutibus*) que de la pauvre humanité.

Apollos laissa alors tomber Melchisédec et lui substitua Jésus. Melchisédec ne fut désormais pour lui que la forme, tandis que Jésus était le contenu, le prêtre véritable « suivant l'ordre de Melchisédec. » Alors seulement les hautes mais vagues idées qu'il se faisait du Sauveur s'affirmèrent et prirent une direction précise et pratique, mais c'est Melchisédec qui l'avait mis sur la voie et lui avait fait entrevoir « que Jésus était le Christ. »

D'après ce que nous venons de dire, il n'est plus rien d'inintelligible dans le récit des Actes des Apôtres. Au contraire, ce récit

pourrait être une forte preuve en faveur de l'hypothèse qui fait d'Apollos l'auteur de l'Epître aux Hébreux.

Une objection sérieuse a été faite contre cette hypothèse. Grimm pense en effet que, malgré tout ce qui plaide en sa faveur, elle ne peut résister à l'objection tirée de la comparaison du chap. II, 3 de l'Epître avec le passage précité des Actes des Apôtres (XVIII, 24-28), parce que, dans ce passage de l'Epître, l'auteur se compte parmi ceux qui avaient reçu directement l'évangile chrétien de la bouche des disciples qui avaient entendu le Seigneur. Delitzsch, qui n'est cependant pas partisan de notre hypothèse, s'efforce de répondre à cette objection de Grimm (*Comment.*, p. XXV). Il fait remarquer que, si l'on considère les rapports qu'il y eut plus tard entre Apollos et l'apôtre Paul, Apollos pouvait très bien parler ainsi. Grimm ne veut pas l'accorder; car, prétend-il, ces mots « ceux qui ont entendu le Seigneur » (II, 3) ne peuvent s'appliquer qu'à ceux qui ont véritablement entendu la parole du Seigneur de la bouche de Jésus, pendant son séjour sur la terre. Or si Paul lui-même se met au même rang que les douze apôtres, parce qu'il *a vu le Seigneur ressuscité* (I *Corinth.*, IX, 1 ; XV, 8), ce n'est pas une raison pour qu'un autre, fût-il un ami ou un collègue de Paul, comme Apollos, aille, sans plus de façons, le compter parmi ceux qui ont entendu directement Jésus pendant sa vie et son action sur la terre [1].

Nous croyons cependant l'observation de Delitzsch juste. Plus, en effet, les adversaires de Paul lui contestaient le droit de se compter parmi les apôtres de Jésus, plus ses partisans devaient s'efforcer de combattre cette opinion et de répandre partout que Paul avait entendu directement le Seigneur, et cela surtout dans les cercles des chrétiens hésitants, comme nous devons supposer que l'étaient les lecteurs de l'Epître aux Hébreux. De plus, il n'est pas du tout dit que les mots « ceux qui ont entendu le Seigneur » signifient « ceux qui ont entendu la parole de vie de la bouche de Jésus pendant son séjour sur la terre. » Si, pour les Actes des Apôtres, Apollos, à l'époque où il ne savait encore rien de Jésus et n'avait du « Seigneur » qu'une conception théorique, pouvait « enseigner avec soin ce qui regardait le Seigneur », à plus forte raison Apollos pouvait-il compter parmi « ceux qui avaient entendu le Seigneur » l'apôtre Paul, qui avait vu face à face Jésus ressuscité et fut converti par lui. Mais admettons même que les mots « ceux qui ont entendu le Seigneur » désignent exclusivement ceux qui ont entendu Jésus pendant son séjour sur la terre, ce n'est pas

[1] *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1870, p. 75 sqq.

encore une raison pour que l'hypothèse qui fait d'Apollos l'auteur de l'Epître succombe nécessairement, car ces mots, dans tous les cas, ne disent pas nécessairement que ce soit Paul qui ait converti au christianisme les lecteurs de l'Epître [1].

C'est à peu près de cette façon que Hilgenfeld réfute l'objection de Grimm. Voici, en effet, ce qu'il dit sur le passage en question des Actes des Apôtres [2] : « Nous avons là un homme à qui l'on peut attribuer la rédaction de l'Épître aux Hébreux. Il est originaire d'Alexandrie et il a pu fréquenter l'école de Philon. Mais Apollos appartient aussi à la communauté judéo-chrétienne d'Alexandrie, puisque, d'après les Actes des Apôtres, XVIII, 25, il était déjà, lorsqu'il vint à Éphèse, « versé dans la voie du Seigneur », et qu'il y « enseigna avec soin ce qui regardait Jésus, quoiqu'il » n'eût connaissance que du baptême de Jean. » Il a pu écrire plus tard à des judéo-chrétiens d'Alexandrie que « l'Evangile a été annoncé premièrement par le Seigneur même, puis confirmé parmi nous par ceux qui l'ont entendu », parce que l'Evangile a dû être primitivement annoncé aux Juifs d'Alexandrie par des gens qui l'avaient directement entendu de Jésus. »

Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la vérité sur ce point, ce qu'il y a de certain, c'est que l'hypothèse d'après laquelle l'Épître aux Hébreux a pour auteur Apollos, n'est pas nécessairement renversée par l'objection de Grimm.

Ce que l'Epître aux Corinthiens nous dit d'Apollos convient aussi bien que ce qu'en disent les Actes, à l'auteur de l'Epître aux Hébreux. Voici, en effet, ce qu'on lit dans cette Epître : « Or je vous conjure, mes frères, par le nom de Jésus-Chrit notre Seigneur, d'avoir tous un même langage, et de ne point souffrir parmi vous de divisions ni de schisme; mais d'être tous unis ensemble dans un même esprit et dans un même sentiment. Car j'ai été averti, mes frères, par ceux de la maison de Chloé, qu'il y a des contestations parmi vous. Ce que je veux dire, c'est que chacun de vous prend parti en disant : Moi, je suis à (de l'opinion de) Paul ; et moi, je suis à Apollos ; et moi, je suis à Céphas ; et moi, je suis à Jésus-Christ. » (I Corinthiens, I, 10-13.) Et plus loin : « En effet, puisque l'un dit : Je suis à Paul ; et l'autre : Je suis à

[1] Si Apollos est l'auteur de l'Epître aux Hébreux, il avait déjà ainsi que ses lecteurs, avant même d'avoir été en relation avec les disciples de Paul, un christianisme; et si même ce christianisme n'avait été prêché que par saint Jean-Baptiste, on ne peut pourtant plus parler ici d'une conversion opérée par Paul. Le passage (V, 12) de l'Epître : « car au lieu que depuis le temps qu'on vous instruit vous devriez déjà être maîtres » paraît se rapporter également au christianisme de Jean.

[2] *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1872, p. 44 sqq.

Apollos, n'êtes-vous pas encore charnels? Qu'est-ce donc que Paul, et qu'est-ce qu'Apollos? Ce sont des ministres de celui en qui vous avez cru, chacun selon le don qu'il a reçu du Seigneur. C'est moi qui ai planté, c'est Apollos qui a arrosé, mais c'est Dieu qui a donné la germination. Celui qui plante et celui qui arrose ne sont rien de plus que les autres, mais chacun recevra sa récompense particulière selon son œuvre. » (*Ibid.*, III, 4-9.)

Mais si l'enseignement d'Apollos était tel qu'on le distinguait, même dans les cercles pauliniens, de celui de l'apôtre ; s'il se formait des partis qui se vantaient, l'un d'être attaché à Apollos, l'autre d'appartenir à Paul ; si, de plus, Paul lui-même ne pouvait s'empêcher de reconnaître qu'il existait une certaine différence entre son action et celle d'Apollos, différence qu'il caractérise si bien par ces mots : « C'est moi qui ai planté ; c'est Apollos qui a arrosé », il en résulte qu'Apollos, avec les lumières reçues des pauliniens, a dû suivre sa propre voie. Bien plus, tant que ses vues antérieures n'avaient pas encore été complètement renversées par le christianisme paulinien, elles ont dû être bien plus hétérodoxes qu'il ne le paraît dans l'Epître aux Hébreux, qui a été écrite plus tard, et qui néanmoins contient encore des différences notables avec la doctrine de Paul. En somme, on peut, d'après les indications de l'Epître aux Corinthiens, affirmer qu'Apollos est au paulinisme ce que l'Epître aux Hébreux est aux Epîtres pauliniennes [1].

Si Apollos est l'auteur de l'Epître aux Hébreux, il ne doit pas nous paraître étonnant que, d'une part, le silence ait été fait sur cette Epître et que, d'autre part, on ne l'ait acceptée que plus tard. Puisque les partisans de Paul eux-mêmes distinguaient la doctrine d'Apollos de celle de Paul, il était naturellement de leur intérêt de supprimer toute mention d'Apollos. De plus, comme il est assez difficile d'admettre qu'un homme aussi érudit qu'Apollos, « qui était versé dans les Ecritures, qui enseignait et prêchait avec ferveur d'esprit » et qui avait toujours par sa sagacité triomphé des Juifs [2], n'ait laissé d'autre souvenir que ce qu'on dit de lui dans les Actes des Apôtres et dans l'Epître aux Corinthiens, il y a grande probabilité que l'Epître aux Hébreux, écrite d'après ses vues, soit précisément sa propre œuvre.

Il nous reste encore un mot à dire sur les destinataires de l'Epître aux Hébreux. Nous savons déjà que l'auteur appartient à la secte des melchisédéciens. L'hypothèse que les lecteurs de cette Epître étaient des gens étroitement attachés à la lettre de l'Ecriture est

[1] Cf. Bleek, *Brief and Hebr.*, p. 426.

[2] *Actes des Apôtres*, XVIII, 28 : εὐτόνως γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ.

réfutée par l'Epître elle-même, qui n'a été écrite que pour des gens qui considéraient les mots comme un voile sous lequel se cache le sens véritable. H. Schulz remarque fort bien [1] que l'Epître aux Hébreux suppose des lecteurs habitués à expliquer rationnellement le langage souvent figuré de l'Ecriture (comme par exemple au sujet du culte et du tabernacle). Holtzmann [2] prétend, au contraire, que l'Epître suppose, non pas des lecteurs, mais bien plutôt un auteur habitué à traiter ainsi les Ecritures; quant aux lecteurs, ils pouvaient être cherchés partout où les Juifs avaient non seulement une colonie, mais un foyer intellectuel et un centre pour leur développement intérieur et extérieur. Pour nous, nous croyons que les lecteurs de l'Epître devaient être, à ce sujet, au même degré de développement intellectuel que l'auteur lui-même, à moins que celui-ci n'ait voulu que son Epître restât sans résultat. D'ailleurs, l'auteur lui-même déclare que ses lecteurs étaient déjà assez avancés et qu'ils devraient déjà être des maîtres (comme il en est un lui-même), mais que, depuis leur chute, ils n'étaient plus en état de comprendre une doctrine autrefois très claire pour eux, mais devenue maintenant aussi difficile que celle du sacerdoce de Jésus suivant l'ordre de Melchisédec. Or, il est difficile de supposer que les destinataires de l'Epître, qui expliquaient d'une façon rationnelle le langage figuré des Ecritures, aient pu faire un retour au judaïsme, lequel s'en tenait strictement à la lettre de l'Écriture. De plus de l'Epître aux Hébreux elle-même (VI, 6; X, 29; XIII, 8), il ressort, de la façon la plus claire, qu'elle avait pour but de ramener à Jésus les lecteurs qui s'étaient trompés sur sa personne. Nous avons déjà indiqué dans quelle espèce d'erreurs ils étaient tombés : Jésus, le Messie, était pour eux subordonné à la « grande force. » Il n'y avait pas à craindre de ces lecteurs, comme le croit à tort Holtzmann [3], un retour au christianisme essentiellement juif se tenant dans la sphère théocratico-nationale, non plus qu'un retour vers le judaïsme lui-même, puisque nulle part, dans l'Epître, l'auteur ne s'élève contre la circoncision, les lois concernant la nourriture, etc., comme cela a lieu chez saint Paul et dans l'Epître de Barnabé. Ces lecteurs s'étaient uniquement détachés de la personne de Jésus, non du christianisme. « Les judaïsants de notre Epître, dit Wiescler [4], n'attachent pas une si haute importance à leur origine, à la circoncision, aux lois concernant la nourriture et la parenté,

[1] *Jahrbuch fur deutsch. Theol.*, 1863, p. 335.
[2] *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1867, p. 2.
[3] *Die Rel. Jesu*, p. 26.
[4] *L. c.*, p. 21.

que n'en attachent ceux à qui Paul s'adresse dans ses Epîtres ; mais ils tiennent particulièrement au sacerdoce juif, au service du temple juif, aux sacrifices dont il faut de nouveau les détourner (car ils y avaient déjà renoncé une première fois, en les considérant comme faisant partie des œuvres mortes), pour les ramener vers Jésus crucifié, lequel est le véritable pontife, le véritable sacrifice. » Nous avons déjà parlé plus haut de l'indifférence des judaïsants de l'Epître à l'égard des lois matérielles, mais nous croyons que ce sont moins ces judaïsants que l'auteur même de l'Epître qui attache une si grande importance aux doctrines du sacerdoce juif, du service du temple juif, des sacrifices. L'auteur, de son côté, ne s'intéresse si fort à ces institutions de l'Ancien-Testament que parce qu'elles lui servent d'appui à sa thèse que Jésus est le pontife « suivant l'ordre de Melchisédec », qu'il pénètre jusqu'au sanctuaire, à l'intérieur du rideau, qu'il est à la fois pontife et sacrifice.

Nous arrivons ainsi à la conclusion suivante : l'auteur et les destinataires de l'Epître aux Hébreux vécurent longtemps dans d'étroites relations à Alexandrie, formant un cercle isolé de melchisédéciens, sectateurs de la philosophie essénienne. Leur religion se développa en traversant les mêmes phases, et, comme auparavant, même après avoir reçu le baptême de Jean et avoir accepté plus tard le christianisme de Paul, ils formèrent encore un cercle isolé que quelques-uns d'entre eux essayèrent de rompre, en abandonnant Jésus pour revenir à leur « grande force », probablement excités par le gnosticisme qui commençait alors à se développer. C'est ce que paraît indiquer ce passage de l'Épître : « Ne vous laissez pas emporter à une diversité d'opinions et à des doctrines étrangères [1]. » C'est là le but de la rédaction de cette Epître, adressée par un melchisédécien à ses collègues convertis avec lui au christianisme, mais voulant de nouveau se séparer de Jésus. Notre conclusion s'accorde parfaitement avec une remarque de Grimm d'après laquelle cette Epître n'a pas été adressée à une circonscription de communautés, si étroite qu'elle fût, mais bien à une seule communauté, comme cela paraît clairement résulter du singulier « leur épisynague » du chapitre x, v. 25 [2].

Vienne.

FRIEDLAENDER.

[1] XIII, 9 ; δεδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ περιφερεσδε.
[2] *Zeitschrift fur wissenschaft. Theol.*, 1870, p. 33.

LA CATACOMBE JUIVE DE VENOSA

A la fin du mois de septembre dernier, je me trouvais à Venosa dans la Pouille, au cours d'une mission archéologique dans les provinces de l'Italie méridionale.

D'après ce que j'avais lu dans le beau mémoire de M. Ascoli sur les anciennes sépultures judaïques de cette contrée, je croyais complètement ruinée la catacombe juive découverte près de Venosa, en 1853, à 2 kilomètres de la ville, sur la route conduisant à Lavello. J'ai donc été fort agréablement surpris de la trouver encore presque exactement dans l'état où M. Hirschfeld l'avait vue en 1857 et décrite dans le Bulletin de l'Institut archéologique de Rome. Elle est creusée dans un banc épais de tuf granulaire d'origine volcanique, de même nature que celui dans lequel ont été excavées les catacombes de Rome. Un premier couloir d'entrée y donne accès à deux larges galeries parallèles entre elles, l'une plus longue que l'autre, qui y débouchent perpendiculairement ; d'autres leur succèdent plus avant dans les entrailles de la colline et sont obstruées par des éboulements. On n'y a point pénétré, et elles réclameraient des fouilles régulières, qui probablement donneraient des résultats intéressants. Dans les deux galeries principales que l'on peut visiter s'ouvrent à droite et à gauche des chambres plus ou moins profondes.

Les parois des galeries et des chambres sont partout percées, comme celles des catacombes chrétiennes et juives de la campagne romaine, de *loculi* et d'*arcosolia*, ces derniers toujours à deux ou trois places. En outre, le sol des galeries et des chambres est partout creusé de fosses serrées les unes contre les autres, qui ont dû recevoir encore une nombreuse population de morts. Toutes ces sépultures, dans les parois ou dans le sol, sont béantes. Les dalles de pierre ou les briques scellées qui les fermaient originairement ont été arrachées par des mains impies, soit celles des gens qui ont fouillé clandestinement les galeries il y a trente ans, soit celles de dévastateurs plus anciens. Il n'est pas possible d'ar-

river à des renseignements précis à cet égard. On a perdu de cette manière, il n'en faut pas douter, bien des inscriptions instructives, bien des documents du plus haut prix pour l'histoire.

Mais il reste encore dans le fond des *arcosolia* des chambres donnant dans la galerie la plus étendue, sur l'enduit blanc dont on avait revêtu le tuf, un peu plus d'une quarantaine d'inscriptions tracées au pinceau en couleur rouge. Il y en a de latines, de grecques et d'hébraïques. Celles des deux premières classes sont écrites avec assez de soin, en grandes lettres capitales dont la forme dénote l'époque, v^e^ et vi^e^ siècles de notre ère. C'est l'époque où un célèbre décret d'Honorius, daté de 398, porte : *Vacillare per Apuliam Calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia judaicœ supertitionis sunt, et quadam se lege, quæ in Orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum æstimant defendendos* [1]. C'est aussi le temps où le pape saint Grégoire le Grand revient à plusieurs reprises dans sa correspondance [2] sur les Juifs du midi de l'Italie. L'hébreu est également d'un type ancien, fort précieux pour la paléographie.

Le latin des épitaphes de la catacombe de Venosa est barbare ; il présente toutes les corruptions du langage populaire, dont il devient ainsi un monument.

En voici un exemple et l'on en verra d'autres plus loin :

ABSIDAVBI
CESQVITFAVS
TINVS PATER

pour *Absis ubi quiescit Faustinus pater*. Le grec n'est pas moins corrompu ; outre un mélange de latin, on y trouve certaines formes qui sont déjà romaïques ou grecques modernes, et dans les fautes d'orthographe qui y fourmillent on sent l'influence de la lourde prononciation qu'il prenait en passant dans des bouches sémitiques. En voici deux premiers exemples, sans préjudice de ceux qui viendront tout à l'heure :

ΤΑΦΩϹ
ΜΑΝΝΙΝΕϹΠΡΕϹ
ΒΙΤΕΡΕϹΤΙΓΑΤΕΡΑΟΝ
ΓΙΝΙΠΑΤΕΡΙϹΙΝΓΟΝΙΝ

[1] *Cod. Theodos.*, xii, 1, 158.
[2] *Epist.*, i, 10, 35 et 68 ; vi, 32 ; ix, 36 ; xiii, 12.

ΦΑΟCTINIΠΑΤЄΡIC
ЄTW.Λ.Η

Τάφ(ο)ς Μαννίν(η)ς πρεσβ(υ)τέρ(α)ς, (θυ)γάτ(η)ρ *Longini patris*, (ἐγ)γόν(η) *Fa(u)stini patris*, ἐτ(ῶν) λή.

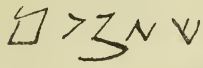
ΩΔЄΚΙΤЄ
ΦΑVCTINOC.NH
ΠΙΟC.MHNΩN.Є
ЄZHCЄN

Ὧδε κ(εῖ)τ(αι) Φαυστῖνος νήπιος· μηνῶν (pour μῆνας) ἑ ἔζησεν.

A la suite d'une bonne part des inscriptions en latin et en grec, l'hébreu apparaît souvent, comme dans les catacombes juives de Rome, à l'état de formules consacrées : שלום, ou שלום על ישראל, ou bien encore שלום על משכבו. Mais, ce qu'on ne voit pas à Rome, il y a dans la catacombe de Venosa quelques inscriptions entièrement tracées en caractères hébreux. C'est à dessein que je me sers de cette expression, car plusieurs des épitaphes en question établissent que chez les Juifs Apuliens il s'était formé alors quelque chose d'analogue au *Judendeutsch* (Judéo-allemand) de l'Allemagne d'aujourd'hui. Plusieurs des inscriptions de Venosa dissimulent du grec sous leur écriture orientale. Ceci pourrait peut-être conduire à une conclusion assez importante pour l'histoire littéraire des Israélites dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. On possède plusieurs manuscrits d'une ancienne version de la Bible en grec écrit avec des lettres hébraïques. Jusqu'ici l'origine en est absolument ignorée. Mais le fait que je signale serait de nature à faire tourner les yeux vers l'Apulie pour la recherche du pays d'où elle provient. Enfin quelques-unes des inscriptions de la catacombe de Venosa sont en pur hébreu et attestent une renaissance de la culture de la langue sacrée qui ne s'était encore produite à la même époque chez les Juifs d'aucun autre pays de l'Occident.

On n'avait jusqu'ici des épitaphes hébraïques, ou simplement accompagnées d'hébreu, de la catacombe de Venosa, que d'informes copies, prises au moment de la découverte par des gens qui ne savaient pas l'hébreu et n'en connaissaient pas la paléographie. M. Ascoli en avait tiré un parti extraordinaire, mais il n'était pas arrivé à tout lire. Je me suis attaché à prendre des copies plus exactes de celles des chambres où j'ai pu entrer. Elles sont au nombre de neuf.

ΤΑΦΩC
ΑCΗΛΟNoVA
ΑΡΧΟCΗΝΩ
ΓΟΥΓΟΥΕΤΩΝ
ΠΕΝΤΗΝΤΑ



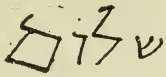
(Ascoli, nº 4.)

Τάφ(ο)ς Σ(ι)λουάνο(υ) ἀρχ(ι)σ(υ)ν(α)γ(ω)γοῦ ἐτῶν πεντῆντα. שאלום

La forme πεντῆντα est déjà grecque moderne. Pour le nom propre du mort, il est clair que l'on avait commencé à tracer ΑCΗΛΟVA en grosses lettres et qu'ensuite, manquant de place pour la fin du nom, l'on est revenu écrire dans l'intérieur, en plus petits caractères, cette fin, NO. C'est pour cela que je lis ΑCΗΛΟVANO pour Σιλουάνου.

L'introduction d'un א quiescent dans שלום montre un scribe peu familiarisé avec l'orthographe hébraïque.

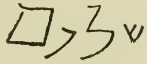
ΤΑΦΟCΦΑ
OCTINECΠΡΕC
BITEPEC



(Ascoli, nº 5.)

Τάφος Φα(υ)στίν(η)ς πρεσβ(υ)τέρ(α)ς. שלום

HICREQVIESC
ETALEXSANRA
PATERESSAQVIV
ITANOROPIVSM



(Ascoli, nº 7.)

Hic requiesc(i)t Alexan(d)ra pateressa qu(æ) v[ix]it an(n)or(um) (pour *annos*) *plus m[inus.....* שלום.

Pateressa est formé de *pater* comme *abbaetissa* de *abbas*. C'est le même titre qui, dans les inscriptions juives de Rome, est *mater synagogæ*.

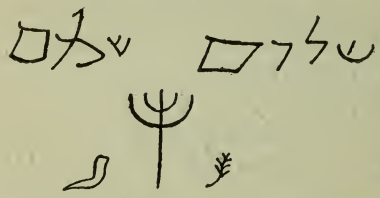
Є.ΚΙΤЄ
Α.ΓΥΝΗΤΟΥ
ΤΙΝΟΥ.ЄΤΩΝ
ΑΤΗΡ.ΤΟΥ.ΗΛΙ

(Ascoli, n° 6.)

Il restait beaucoup plus de cette inscription quand ont été prises (en 1853) les copies sur lesquelles a travaillé M. Ascoli. Grâce à ces copies nous pouvons restituer le texte complet :

Ὧδ]ε κ(εῖ)τ(αι) [Ἀσέλλ]α γυνὴ τοῦ [Φαυσ]τίνου, ἐτῶν [λ', θυγ]άτηρ τοῦ (Αἰ)λι[ανοῦ. ם]לו[ש

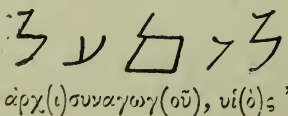
ΩΔΕΙΚΙΤΕΦΑ
ΦΑΥCΤΙΝΟCΓΕΡΟΥCΙ
ΑΡΧΟΝΑΡΧΙΑΤΡΟC
ΥΙΟCΤΟΥΙCΑΚΕΤΩΝ



(Ascoli, n° 10.)

Ὧδε κ(εῖ)τ(αι) Φα[υστῖνος.] Φαυστῖνος γερουσιάρχ(ω)ν ἀρχιατρός, υἱὸς τοῦ Ἰσα(ά)κ, ἐτῶν. . . . שלום · שלום

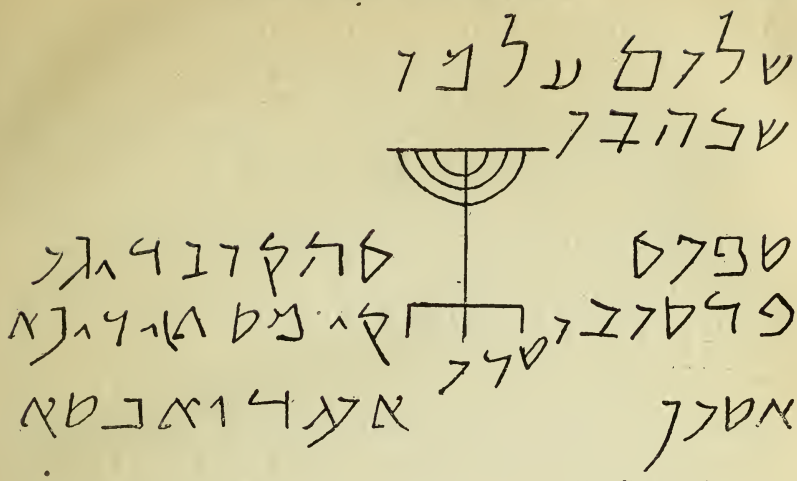
ΤΑΦΩ
ΙΟCΗΦΑΡΧΗCΥ
ΝΑΓΩΓΩΥΙΩC
ΙΩCΗΦΑΡΧΗCΥ
ΝΑΓΟΓΟΥ



(Ascoli, n° 12.)

Τάφ(ο)ς Ἰ(ω)σὴφ ἀρχ(ι)συναγωγ(οῦ), υἱ(ὸ)ς Ἰωσὴφ ἀρχ(ι)συναγ(ω)γοῦ. [משכבו] ש[לום על (1)

Voici maintenant l'un des exemples les plus remarquables du grec écrit en lettres hébraïques :



(Ascoli, nº 17.)

שלום על מושכהבו
טפוס סהקונדינו פרסוביטרו קי מטאירינא אטון אוגדואנטא, c'est le grec Τάφος Σεκονδίνου πρεσβυτέρου καὶ Ματηρίνα(ς), ἐτῶν ὀγδοῆντα.

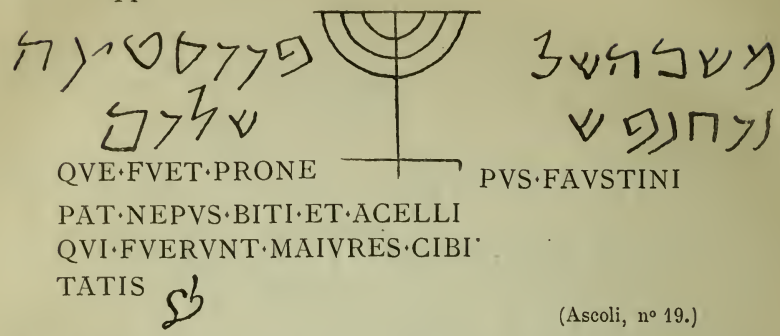
Les deux premières lignes sont de l'hébreu, mais écrit par un homme qui savait bien mal cette langue. Nous en avons la preuve par la façon dont il a multiplié les quiescentes à tort et à travers dans le mot משכב.

Dans le *Judengriech* (judéo-grec) de la suite de l'inscription, ὀγδοῆντα est encore une forme déjà romaïque, parallèle au πεντῆντα que nous avons vu tout à l'heure. Le nom *Materina* est emprunté à la ville voisine de Matera en Basilicate, dont la juiverie était nombreuse et ancienne, car c'est là qu'ont été trouvées les inscriptions numéros 34-36 du recueil de M. Ascoli.

Dans les deux textes suivants, de la catacombe de Venosa, l'hébreu est pur et se développe. Il n'est plus réduit à de simples et brèves formules stéréotypées, reproduites avec plus ou moins d'exactitude.

HIC·CISCVED·FAVSTHNA
FILIA·FAVSTIN·PAT·ANNORVM
QVATTVORDECI·MHNSVRVM
QVINQVE·QVE·FVET·VNICA·PAREN
TVRVM·QVEI·DIXERVNT·TRHNVS
DVO·APOSTVLI·ET·DVO·REBBITES·ET
SATIS·GRANDE ⋛·DOLVREM·FECET·PA

RENTEBVS·ET·LAGREMAS·CIBITA
TI

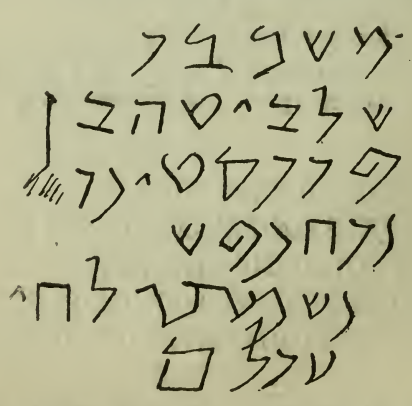


(Ascoli, nº 19.)

Hic (quiescit) Faust(i)na filia Faustin[i] pat[ris], annorum quatuordeci(m), m(e)ns(iu)m quinque, qu(a)e fu(i)t unica parent(u)m; (cu)i dixerunt t(h)r(e)n(o)s duo apost(o)li et duo rebbites, et satis grandem dol(o)rem fec(i)t parent(i)bus et la(c)r(i)mas ci(v)itati; qu(a)e fu(i)t pronep(o)s Faustini pat[ris], nep(o)s (V)iti et A(s)elli qui fuerunt maj(o)res ci(v)itatis. משכ(ב)ה של פווסטינה · נוח נפש · שלום.

Dans l'inscription précédente nous avons vu représenter par un ה le *e* de *Secundinus*. L'influence de cette habitude se manifeste ici réagissant sur l'orthographe latine et amenant à y mettre un H au lieu d'un E dans FAVSTHNA — *Faustena*, MHNSVRVM — *mensurum*, TRHNVS — *trenus*. Très intéressante est la mention comme officiants d'*apostoli* (titre qui disparaît de bonne heure) et de rabbins.

Dans l'hébreu, l'omission du ב de משכב est une simple faute d'inadvertance.



משכבו של ביטה בן פווסטינו[ס] · נוח נפש · נשמתו לחי[ים] עולם.

D'après les copies qu'il avait eues sous les yeux, M. Ascoli croyait qu'il y avait à la droite de l'inscription un grand ω, auquel un A détruit devait faire pendant de l'autre côté, complétant le groupe symbolique A ω. Mais cette lettre n'existe réellement pas ; il n'y a sur l'enduit que quelques gouttes de couleur rouge, ne dessinant aucune forme nette, tombées du pinceau en traçant une autre inscription, qui suit immédiatement après.

Malheureusement je n'avais pas emporté avec moi à Venosa le mémoire de M. Ascoli, et par conséquent je ne me suis pas rendu compte de l'intérêt de premier ordre qu'il y avait, au point de vue de la paléographie, à prendre des estampages des belles inscriptions hébraïques du IXe siècle de l'ère chrétienne, qui sont employées dans les murs des deux églises de l'abbaye de la Trinità. Je croyais qu'on en avait et j'ai négligé d'en faire. Mais en me reportant maintenant, le livre en mains, à mes souvenirs, je puis affirmer que les calques de d'Aloë, dont le savant milanais se sert pour contrôler les copies publiées jadis par l'abbé Tata et auxquels il s'attache exclusivement, sont loin de donner tout ce qu'avec un peu d'attention et de pratique on peut déchiffrer sur les pierres originales.

François Lenormant.

JOSEPH KIMCHI ET ABULWALID IBN GANAH

Les autorités les plus souvent citées dans le *Dictionnaire des racines*[1] de David Kimchi sont Abulwalid ibn Ganâh (R. Jôna) et Joseph Kimchi, le père de David. Ce sont en effet les travaux de ces deux maîtres de la langue et de l'exégèse bibliques qui ont inspiré en grande partie ceux de Kimchi. Au premier rang se trouve naturellement Abulwalid, dont le principal ouvrage, en deux parties, a servi de modèle au principal ouvrage de David Kimchi (lequel se compose également de deux parties, grammaire et dictionnaire), et qu'il faut très souvent considérer comme l'inspirateur de Kimchi, là même où Kimchi ne cite pas expressément Abulwalid. Aujourd'hui que le dictionnaire de ce dernier nous est également accessible, par l'édition de M. Neubauer[2], une recherche exacte des rapports qui existent entre ces deux ouvrages serait une œuvre utile, comme il serait instructif aussi de comparer l'œuvre analogue de Salomon Parchon[3] avec son modèle. Nous ne nous occuperons ici que des rapports de Joseph Kimchi avec Abulwalid, en prenant pour base de notre recherche, outre les vues exégétiques et linguistiques citées par le fils de Joseph Kimchi[4], son court commentaire sur Job publié pour la première fois dans l'ouvrage de J. Schwartz sur Job[5].

Parmi les explications données par David Kimchi au nom de son père, les plus remarquables sont celles qui interprètent l'hé-

[1] ספר השרשים. Dans ce qui suit, je cite, pour l'indication des articles dont il s'agit, d'après l'édition de Biesenthal et Lebrecht, Berlin, 1847.

[2] כתאב אלאצול, *The book of Hebrew Roots*, Oxford, 1875. Pour les citations d'Abulwalid, le premier chiffre indique la colonne, le second la ligne, d'après cette édition.

[3] מחברת הערוך, éd. S.-G. Stern, Presbourg, 1844.

[4] La liste des articles du *Dictionnaire des racines* dans lesquels David Kimchi cite son père, se trouve dans l'introduction de l'édition mentionnée, dans la note 1, p. XXVII.

[5] תקות אנוש, Berlin, 1868. Le Comment. de Joseph Kimchi se trouve p. 149-166 et s'arrête au chapitre XXXVI.

breu à l'aide de l'arabe. Joseph Kimchi, qui était d'origine espagnole [1], était familiarisé avec la langue arabe et en a mis la connaissance à profit pour traduire en hébreu les écrits de Salomon ibn Gabirol et de Bahya ibn Pakouda. Il était donc capable, à l'égal des linguistes vivant dans les pays arabes, d'éclairer l'étude de la langue biblique par la comparaison avec sa congénère arabe. En outre, il partageait la conviction religieuse et scientifique de ses prédécesseurs, que la langue sacrée était la langue primitive et qu'elle resta, après la confusion des langues, celle d'Eber et de ses descendants [2]. Comme Abulwalid [3], il rend ses contemporains attentifs à l'exemple des autres peuples, « qui veillent avec sollicitude sur leur langue et aplanissent le chemin de son énonciation, afin de ne pas broncher dans leurs discours et de ne pas errer dans leurs expressions ; qui, mettant la linguistique au-dessus de toutes les autres sciences, lui ont consacré beaucoup de livres ; c'est la science que les savants des peuples chrétiens appellent la *grammaire* et les Arabes *Al-nahw*, ce qui signifie *Pureté de la langue* [4]. »

D'après ce qui précède, il n'y a pas à douter de la capacité et de l'inclination de Joseph Kimchi à comparer l'hébreu avec l'arabe, et, en effet, on cite en son nom beaucoup d'exemples très intéressants de cette comparaison. Pourtant, un regard jeté sur le dictionnaire d'Abulwalid nous oblige de rabattre quelque chose sous ce rapport de la gloire de Joseph Kimchi, car nous trouvons que ses comparaisons linguistiques sont, pour la plupart, empruntées à son célèbre prédécesseur, et quelquefois nous sommes obligés de rectifier ou de compléter les observations de Joseph en ce sens d'après leur source, Abulwalid. Ce dernier fait joint au grand nombre d'explications semblables chez les deux auteurs et au caractère particulier des comparaisons quelquefois très profondes

[1] Geiger a donné une exposition de la vie et des œuvres de Jos. Kimchi dans *Oçar Nehmad*, t. I, p. 97-119.

[2] Avant-propos de sa grammaire ספר הזכרון, reproduit dans l'introduction de l'édition de Berlin du *Sefer ha Schoraschim* (p. xxv, sqq.). וידוע תדעו כי לשון הקדש נקראת עברית על שם עבר וכן אברהם העברי כי כאשר בלל ד' שפת כל הארץ ונפרדו שבעים (? suppl. עממים) איש איש ללשונו היה עבר אחד מהם ונשארה לו לשונו כאשר בתחלה.

[3] Introduction au *Rikmâ*, p. v, l. 2 de l'édition hébraïque (éd. Goldberg), p. 134, l. 4 sqq. de l'original arabe dans Munk, *Notice sur Abou'l Walid*, Paris, 1851.

[4] הלא לנו לדעת את המשפט בראותינו בעלי לשון אחרת מקפידים על לשונם ומישרים ארח הגונם שלא ינועו במדבריהם ולא ישגו במשליהם ומתפארים בחכמה הזאת יותר מכל שאר החכמות ותקנו בה כמה ספרים בכמה שערים וחכמי הגוים קראו שמה גרמטיקה וחכמי הישמעאלים קראו אותה אלנחו וזה פירושו צחות הלשון. Ibn Ezra lui aussi fait aux savants israélites de son temps (en France) le reproche de ne pas assez s'occuper de grammaire (voy. mon *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 24, note 104).

qu'ils établissent l'un et l'autre avec l'arabe, prouve qu'il s'agit effectivement d'emprunts faits à Abulwalîd et non de rencontres fortuites. Passons aux exemples.

Sur le mot האטים (Isaïe, XIX, 3), Joseph Kimchi dit que la magie désignée par ce mot s'appelle aussi en arabe אלאטיט (art. אט [1]). Ceci ne devient compréhensible que si nous voyons les explications d'Abulwalid sur ce mot (36, 14 sqq., inexactement citées par Gesenius, *Thesaurus*, p. 76 *a*) : « Il est probable que ce mot a de l'affinité avec l'expression arabe אלאטיט, qui désigne tout bruit ressemblant au bruit produit par une selle ou une courroie neuve. האטים sert, d'après cela, dans le sens de Isaïe, XXIX, 4, à désigner les opérateurs des sciences occultes qui font surgir d'endroits cachés des voix fines, afin que ceux qui les entendent s'imaginent entendre la voix des morts, comme font ceux qui conjurent les morts. Le mot אטיט se dit d'ailleurs du chameau et signifie son cri, son mugissement. » Ici Kimchi a attribué au mot arabe la signification, du reste douteuse, qu'il attribue au mot hébreu. En réalité, la dernière doit se déduire du sens plus général et un peu éloigné du mot arabe.

Sur Jérémie, III, 14, et XXXI, 32, J. Kimchi dit : « Le verbe בעל suivi de ב signifie dédaigner ; c'est ainsi qu'on dit en arabe du mari qui dédaigne et répudie sa femme : בעל אלרגול [2] באלמרה » (art. בעל, comp. le commentaire de David Kimchi sur ces deux versets). Abulwalid n'explique d'après l'usage de la langue arabe que Jérémie, XXXI, 32 (102, 3-9 ; cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 223 *b*), mais chez lui, comme dans le Kâmûs, ces mots בעל אלרגל באמרה doivent s'entendre d'un homme qui a en horreur sa propre situation. Jos. Kimchi a évidemment lu באלמראה, *bilmarati*, au lieu de באמרה, *biamrihi*, et, de la chose dédaignée, il a fait une femme dédaignée.

Abulwalid, 173, 20, traduit les mots תהכרו לי (Job, XIX, 3) par l'arabe תהכרו מנّי, et explique : « Vous vous étonnez beaucoup à mon sujet. » Mais peut-être, ajoute-t-il, תהכרו doit-il être comparé à l'arabe כהר, quoique le *caph* se trouve là avant le *hè* ; ainsi כהרת אלרגל signifie « accueillir quelqu'un avec méchanceté et dureté. » David Kimchi cite le premier de ces deux rapproche-

[1] מין ממיני הכשפים שנעשה בנחת ... וכן כתב אדוני אבי ז"ל כי כן יקראו בלשון ערב אלאטיט. Dans le Comment. *ad h. l.*, David Kimchi ne rappelle rien de cette comparaison.

[2] Le *waw*, dans אלרגול, représente le *dhamma* arabe. Comp. לאב אלרגול, plus loin, dans le Comment. de David Kimchi sur Osée, XIII, 5. Voy. aussi l'introduction de S. Landauer à son édition du *Kitâb al-Amânât wal I'tiqâdât* de Saadia, Leyde, 1880, p. XIV.

ments (art. הכר) au nom d'Abulwalid ; au lieu du second, il cite (*ibid.*) l'opinion de son père, d'après laquelle הכר signifie « effronterie », sens qu'il faut aussi donner aux mots הכרת פנים (Isaïe, III, 9 [1]). Comme le הכר arabe n'a pas ce sens, l'explication de Kimchi doit être considérée comme une reproduction inexacte du second rapprochement d'Abulwalid.

Sur ילבט (Osée, IV, 14; Prov., X, 8), Abulwalid dit (343, 34 sqq.) : « Deux explications peuvent être données ici, qui, toutes deux, rapprochent ce mot de l'arabe. On peut traduire, et cette explication est la plus plausible, ילבט בה avec le sens de « précipiter » (יצרע), ou ילתבט « boiter avec proportion » (se dit de l'animal qui court en posant les deux pieds de devant à la fois). » Joseph Kimchi donne les deux interprétations (art. לבט, du Comment. des Prov.), mais, au lieu de יצרע, il lit par erreur יסרע, et traduit pour cette raison ימהר בו, et dans la seconde comparaison il met יתלבט (cinquième forme de לבט), au lieu de ילתבט (huitième forme), et traduit trop simplement par פוסח [2]. Gesenius, *Thesaurus*, p. 740 *a*, qui ignorait que la priorité de ces rapprochements appartient à Abulwalid, dit pour cette raison : « Joseph Kimchi *rectè quidem confert arab.* לבט, *sed in festinandi et claudicandi potestatem detorquet.* »

מתרפקת על דודה (Cant. des Cantiques, VIII, 3). Abulwalid (686, 7) rend ces mots par l'arabe consonnant מותרפ̊קה̈ עלי חביבהא et explique : « Se comportant à son égard avec amitié et amabilité. » De cette comparaison, qui tient compte de la préposition על, Jos. Kimchi ne retient que l'origine arabe dont il fait servir les dérivés רפאק (lisez רפיק), « compagnon » et רפאקה̈ « compagnie » à l'explication de l'ἅπαξ λεγόμενον hébraïque (art. רפק), et il traduit en conséquence par מתחברת. Il paraît avoir subi ici l'influence d'Abraham ibn Ezra, qui, dans ses deux commentaires du Cantique des Cantiques, traduit le mot en question par מתחברת, et qui, sans autre indication, renvoie à l'arabe [3].

[1] ואמר כי בלשון ערבי הכר עזות פנים. De même dans le Comment. sur Isaïe, III, 9 : ודמהו (אבי) ללשון ערב שאומרים הכר לעזות מצח. Dans le Comment. de Joseph Kimchi sur Job, XIX, 5 (p. 158), בלשון ערב הכר עזות מצח. Là-dessus repose l'explication de R. Lévi b. Gerson dans le Comment. sur Job, *l. c.*, או יהיה מענין עזות מצח.

[2] David Kimchi, dans son Comment. sur Osée, rend d'abord ילבט par יכשל, ce qui correspond à la première explication d'Abulwalid (= ar. יצרע) ; ensuite il donne, en se réclamant de son père, une explication pour laquelle il paraît aussi avoir utilisé l'explication d'Ibn Ezra, *ad h. l.* Le Commentaire sur les Proverbes de Moïse Kimchi, imprimé sous le nom d'Ibn Ezra et le Commentaire sur les Proverbes, édité par Driver (Oxford 1880) et attribué également à Ibn Ezra, rendent ילבט par יכשל.

[3] Dans ma liste des comparaisons des mots arabes chez Ibn Ezra (*Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 164-172), cet exemple a été omis. Omis également les

ברומים (Ezéchiel, XXVII, 24). Abulwalid explique ainsi ce mot (114, 22 sq.) : « Une espèce de vêtements précieux bariolés, d'un tissu solide composé de plusieurs fils. » La dernière indication est le sens spécial du mot arabe auquel le mot hébreu est comparé [1]. Joseph Kimchi compare celui-ci avec le même mot arabe, mais il donne à ce dernier le sens général de « beaux et magnifiques vêtements [2]. »

כאיש נדהם (Jérémie, XIV, 9). Abulwalid traduit ces mots (153, 20) par כרגל מדהום, et il ajoute : « c. à d. impuissant (originairement couvert מגשّى), se dit d'un homme tellement accablé par un événement, que la force lui manque pour le détourner. » Joseph Kimchi dit (art. דהם) : « Beaucoup expliquent ce mot d'après l'arabe, où, pour désigner celui dont le cœur (le sens) est accablé (couvert) par la maladie, on emploie le terme מדהום [3]. » Joseph Kimchi désigne la défaillance par l'expression arabe גאשיה אלקלב et la décrit par ces mots : « Le cœur étant pris (couvert), maladie connue et mortelle », et il interprète de la même manière (art. גנן) l'hébreu מגנת הלב (Lament., III, 65). Cette dernière explication paraît être propre à Jos. Kimchi. Abulwalid fait aussi dériver מגנת de גנן, mais ne dit rien de sa signification.

Sur תלאובות, Osée, XIII, 5, Abulwalid rappelle d'abord (339, 1 sqq.) la phrase לאב אלרגל « l'homme a soif », ensuite le nom d'action לואב « soif », puis il cite le mot qui doit servir d'analogie et d'éclaircissement au mot hébreu : לאבה « pays chaud, brûlé, desséché par le soleil. » Joseph Kimchi se contente de citer la première phrase לאב אלרגל [4].

Voici d'autres comparaisons de l'hébreu avec l'arabe pour lesquelles Joseph Kimchi suit Abulwalid : ובראו (Ezéch., XXIII, 47) signifie « couper », d'après l'arabe אלברי [5]. — גלדי (Job, XVI, 15)

deux exemples suivants de comparaison avec l'arabe chez I. E : והבצלים והשומים (Comment. sur Nombres, XI, 5) ; טריה (Comment. sur Isaïe, I, 6).

[1] Les deux manuscrits du *Kitâb-al-usûl* ont אלמברומה, ce que M. Neubauer corrige avec raison en אלמברמה, part. pass. de la 4e forme. Joseph Kimchi a aussi אלמברומה.

[2] Art. ברם : והביא ראיה מלשון הערב שאומרים לבגדים הנאים מברומה. Dans le Comment. de David Kimchi, *ad h. l.*, שאומרים לבגדים הנאים והנכבדים תאב מברומה. Au lieu de תאב, il faut lire תואב et non תוב, comme proposent les éditeurs du Dictionnaire des racines.

[3] D'après le Dictionnaire, il faut compléter ainsi le passage du Commentaire *ad h. l.* : ואדוני אבי ז"ל כתב כי מפרש[ים] אותו מן הערבי [שקורין] למי שהוא מכוסה [ה]לב מחולי מדהום.

[4] Dans le Comment. de D. Kimchi sur Osée, XIII, 5. Dans le Dictionnaire, D. K. invoque Abulwalid.

[5] Abulwalid, 111, 18, sans insister particulièrement sur l'analogie : מענאה אלברי

signifie, comme en arabe, « la peau[1]. » — וזהמתו (Job, XXXIII, 20). Abulwalid le compare (188, 17) avec זהם « puanteur »; Joseph Kimchi en fait autant[2]. — חך. Abulwalid (224, 4) traduit ce mot par אלחנך; Joseph Kimchi prouve, par ce mot arabe, que la racine de חך est חנך (art. חך). — לחם. Abulwalid (351, 27) traduit ce nom, d'après l'arabe, par « viande », dans les endroits suivants de l'Ecriture sainte : Lév., III, 11 (לחם אשה), Nombres, XXVIII, 2 (לחמי), Job, VI, 7 (לחמי), et Zephania, I, 17 (ולחֵמם). Joseph Kimchi donne la même explication aux mêmes endroits, à l'exception du premier (Comment. sur Job, VI, 7, p. 153). — Le mot מגל, « faucille », peut provenir, d'après Abulwalid (405, 4; comp. 363, 5), d'une racine נגל, comme l'arabe מנגל. Jos. Kimchi (art. מגל) argumente de la même façon. — ולא נס לחה (Deutér., XXXIV, 7) ne dérive pas, suivant Abulwalid, de נוס, « fuir », mais doit être expliqué suivant l'arabe, où נסّ signifie « se dessécher », se dit p. ex. du pain et de la viande. Joseph Kimchi s'approprie cette explication[3]. — בצלם (Ps., XXXIX, 7). Abulwalid (611, 2) l'explique, d'après l'arabe, par « ténèbres », אלטלאם. De même Jos. Kimchi[4]. — קפוד (Isaïe, XIV, 23). Abulwalid (661, 12) le traduit par אלקנפד. Jos. Kimchi a la même identification. Il cite aussi, à titre d'éclaircissement, le provençal tortega (français, tortue)[5]. — בני הרמכים (Esther, VIII, 10) est analogue à בני הסוסיות, puisque, dans l'arabe, רמכה signifie « jument[6]. » Ici Jos. Kimchi paraît, à première vue, suivre Ibn Ezra[7], mais le manuscrit de Rouen du dictionnaire d'Abulwalid (681, note 12) offre la même analogie, avec cette différence que אלרמך signifie « une espèce de cheval »,

ואלקטע. Kimchi (art. ברא), ודמהו אדוני אבי ללשון הערב שאומר לכריתה אלברי.

[1] Abulwalid (136, 13); Jos. Kimchi, dans le Comment. *ad h. l.*, p. 157. Ibn Koreïsch avait déjà fait cette comparaison avant Abulwalid.

[2] Dans le Comment. *ad h. l.*, p. 164 : זוהמא בערבי ריח רע. Ou bien il y a ici une omission, ou le זוהמא, mot araméen, a été mis par erreur au lieu du terme arabe.

[3] Art. נוס. ואדוני אבי ז"ל פירש בספר הגלוי ולא יבש לחותו מלשון ערבי יבש הלחם נס אל כובז ויפה פירש. Il écrit לובז au lieu de *chubz;* voir là-dessus plus haut, p. 210, note 2.

[4] Art. צלם. David Kimchi cite ici les deux auteurs en même temps. וכתב ר' יונה אך בצלם כמו חשך וכן כתב אדוני אבי ז"ל ודמהו (ודמוהו (peut-être בנקודה על הצדי (sic) ללשון הערב שאומר לחשך צלם. Dans les manuscrits arabes écrits en hébreu, on trouve souvent צ pour ט. Raschi explique aussi, d'après Dunasch, בצלם par בחשך.

[5] Art. קפד. וכתב א"א ז"ל כי קפוד הוא הנקרא בערבי קנפאד ונקרא בלעז טרטוגא. — קנפאד est pour קנאפד, pluriel de קנפד, comme on peut lire en effet dans le Comment. de David Kimchi sur Isaïe, XIV, 23, et XXXIV, 11.

[6] Art. רמך et art. אחשתרנים.

[7] Dans le Comment. sur Esther, d'après les deux recensions.

גנס מן אלכיל. — Sur למשיני (Ezéch., XVI, 4), David Kimchi (art. משע) cite, au nom de son père, deux explications, dont la seconde est empruntée à Abulwalid (396, 1-10), et suivant laquelle le mot signifie « pour la purification », d'après l'arabe תמשיע [1]. — ויערוקי (Job, XXX, 17) est traduit par Abulwalid (551, 15) par l'arabe ויערוקי. Voici en quels termes Joseph Kimchi explique ce mot (Comment. *ad lib.*, p. 163) : גידיי הגידים ערוק בערבי [2].

C'est ici le lieu de corriger une assertion de Gesenius (*Thesaurus*, p. 1280 *a*, רזח) d'après laquelle Joseph Kimchi aurait prêté à une racine arabe un faux sens. « Jos. Kimchius hanc radicem ab Arabibus de elatione vocis dici affirmat, sive ad lætitiam, sive ad fletum. » Fleischer, dans ses additions au *Neuhebräisches u. chald. Worterbuch* de Levy (III, p. 317 *b*), s'en rapportant à l'affirmation de Gesenius, dit : « Joseph Kimchi est, à ma connaissance, seul de son opinion à assurer ce fait. » Or, si nous nous référons au passage du Commentaire [3] de David Kimchi sur Jérémie, XVI, 5, qui a donné naissance à l'opinion de Gesenius, nous voyons que Joseph Kimchi ne trouve pas ce sens dans le verbe arabe רזח, mais dans la racine hébraïque qui est la même, et que ce n'est que pour corroborer son explication qu'il cite le nom arabe מרזיח, que Gesenius (*l. c.*) cite également. Voici, d'ailleurs, les termes mêmes de David Kimchi : ואדוני אבי ז"ל פירש כי מרזח הוא לשון הרמת קול בין לבכי בין לשמחה וכן הוא בלשון (sic) ערבי מרזח. Ces paroles deviennent claires quand on les rapporte à la source d'où elles dérivent, c'est-à-dire à Abulwalid (Dictionnaire, 673, 23-30). Celui-ci dit expressément, en cet endroit, que מרזח signifie « élever la voix pour pleurer ou se lamenter, ou pour chanter et montrer sa joie » : מעני מרזח הו אעלאן אלצות באלבכא ואלתרח או באלגנא ואלפרח. Dans Jérémie, XVI, 5, ce mot, comme le prouve le contexte, a le premier sens. C'est ensuite seulement qu'Abulwalid cite le terme arabe מרזיח qui signifie « voix » [4] (צות). Par conséquent, ni Abulwalid ni Joseph Kimchi ne parlent du verbe רזח.

[1] Joseph Kimchi ajoute qu'en arabe l'ordre de laver la vaisselle s'exprime par אמשע. Ceci est également emprunté à Abulwalid (396, 9) : יקולון משّע קצעתך אי אמסחהא ונשّפהא ; il faut donc lire aussi chez Kimchi משע. Sur le אמסחהא qu'emploie Abulwalid pour éclaircir la formule en question, Joseph Kimchi dit : ויתכן שהיה אמשע אצלם כמו אמשח.

[2] Dans le Dictionnaire de David Kimchi (art. ערק), la comparaison est anonyme ; elle se trouve d'ailleurs déjà chez Ibn Koreisch et Dunasch, puis chez Ibn Ezra.

[3] Il ne peut s'agir du Dictionnaire où D. Kimchi ne mentionne pas l'opinion de son père.

[4] En cela Abulwalid est d'accord avec Firûzâbâdî, qui, contrairement à Gauhari, admet que מרזיח signifie seulement « la voix » et non « quelqu'un qui a une forte voix. » Voy. Gesenius, *l. c.* ; Fleischer, *l. c.*, p. 318.

Viennent maintenant des comparaisons de mots arabes faites par Jos. Kimchi sans qu'elles se trouvent également chez Abulwalid. Joseph Kimchi prouve que la racine de אֻמִּים, אומה « nation » est אמם, de l'arabe אלאמם, pluriel de אלאמّה (art. אם vers la fin). Abulwalid (27, 6) traduit bien aussi ce mot hébreu par ce terme arabe, mais il s'en tient à la racine אום. — יחרף (Job, XXVII, 6) a, selon Kimchi, le sens de « reculer », et il le motive par l'arabe אנחרף, qui est identique pour le sens à l'hébreu נסוג אחור[1]. Suivant Abulwalid (249, 23), יחרף se rattache à חרפה « honte », comme le participe חרפי (Prov., XXVII, 11). — Tandis qu'Abulwalid (266, 8) n'invoque la racine arabe טען, « percer », que pour le מטעני חרב d'Isaïe, XIV, 19, J. Kimchi (art. טען) la trouve aussi dans טענו את בעירכם (Gen., XLV, 17), car il explique : « Aiguillonnez vos troupeaux pour les faire avancer », comme on dit en arabe אטען אלחמאר, « aiguillonne l'âne. » — מהול (Isaïe, I, 22) n'est pas expliqué par Abulwalid. Joseph Kimchi le traduit par « mêlé », et il cite l'analogie de la racine arabe identique par le son[2]. On ne voit pas bien comment il a pu trouver cette explication dans le verbe arabe qui signifie « être lent[3] ». — Pour expliquer le verbe עודד (Ps., CXLVI, 9 ; CXLVII, 6 ; XX, 9), il se sert de la formule arabe אעולני « aide-moi, soutiens-moi[4] ». Il paraît que, selon lui, la racine est עוד ; pour Abulwalid, la racine est עדד (505, 6). — פדן (Gen., XXV, 20). Il identifie ce nom, comme Ibn Koreisch et Ibn Ezra, avec le mot arabe פדّאן signifiant « champ » (art. פדן). Abulwalid n'a pas du tout ce mot, peut-être parce qu'il le prend pour un nom propre. — De ויצבט (Ruth, II, 14) il rapproche, d'une façon remarquable, l'arabe צבט « saisir » (art. צבט); Abulwalid n'explique pas du tout ce mot. — Dans le mot קינו (II Sam., XXI, 16) il reconnaît l'arabe אלקנאה « lance », mot que Abraham Ibn Ezra a utilisé pour expliquer le mot קנה (Ps., LXVIII, 31)[5].

[1] C'est ce qu'il dit dans l'art. חרף. Dans le Comment. *ad h. l.*, p. 162, ובלשון ערבי אומר לדבר שהוא באלכסון מנחרף. Lévi b. Gerson, dans son Comment. sur ce chap., suit la même explication, puisqu'il rend יחרף par יטה. Il ramène même à cette explication le mot נחרפת (Lévit., XIX, 20).

[2] David Kimchi, dans le Comment. *ad h. l.* : ואדוני אבי הביא לו חבר מהערבי אלמהל ; dans le Dictionn. (art. מהל) : והביא לו ראיה אדוני אבי ז"ל מהערבי שאומר לדבר המעורב מהלא מהלי.

[3] Gesenius, *Thesaurus*, p. 772 *b*, dit là-dessus : « Singularis est observatio Kimchii, sed minùs apta videtur *ad h. l.*, nam מהלא nihil aliud est atque lente, sensim, quod miscendi verbo apponi potest, sed ad ipsam mixtionem non pertinet. »

[4] Art. עדד, où il faut lire, avec Biesenthal et Lebrecht, אעודני, au lieu de אעדדני.

[5] Pourtant, dans l'idée de Joseph Kimchi (que David K. cite dans le Comment. sur II Sam., XXI), ce n'est pas la lance, mais son bois (עץ החניה) qui s'appelle

Plus nombreuses encore que les comparaisons de mots arabes empruntées à Abulwalid sont les explications de textes attribuées à Joseph Kimchi et que l'on reconnaît comme émanant d'Abulwalid. En voici quelques exemples : Sur אגפיו (Ezéch., XII, 14), Abulwalid (20, 21 sqq.) s'exprime comme suit : « Ce mot signifie « aile », et désigne les armées, qui sont comparées à des ailes, comme, par exemple, Isaïe, VIII, 8. Cette expression est identique avec le mot syriaque (araméen) qui signifie « aile », וגפין, Daniel, VII, 4, car l'*aleph* du mot hébreu est peut-être un *aleph* paragogique. Il en est de même pour Ezéch., XVII, 21. » — David Kimchi (art. אגף ; cf. Comment. sur Ezéch., XII, 14) donne la même explication au nom de son père, en ajoutant que le redoublement du *phè* dans אגפיו doit servir à remplacer le *dalet* de l'araméen גדפא [1]. — Abulwalid croit pouvoir rattacher le mot מאזרי זיקות (Isaïe, L, 11) à la racine אזר « ceindre, envelopper » et expliquer : « Recherchant des étincelles pour allumer du feu. » Jos. Kimchi a la même explication : מאספי זיקות (art. אזר à la fin). — אַחֲרֵי (Prov., XXVIII, 23) est, d'après Jos. Kimchi (art. אחר, *Michlôl*, 157 *b*, sous le type פַּעֲלֵי), un adjectif qualificatif de איש, et signifie « déviant. » C'est là aussi la pensée d'Abulwalid, qui explique le passage des Proverbes comme suit (36, 1 sqq.) : « Quiconque réprimande un homme déviant du droit chemin, obtient plus de faveur que celui qui le flatte [2]. » — והתאששו (Isaïe, XLVI, 8) vient, d'après Joseph Kimchi (art. אשש ; Comment. *ad h. l.*), de אש « feu », et signifie : « Soyez brûlés » (de honte à cause de vos mauvaises actions). Abulwalid (69, 28) explique de même : « Soyez saisis et embrasés de douleur à cause de vos péchés [3]. » — הבדים (Jér., L, 36). Ce

אלקנה (écrit ainsi les deux fois au lieu de אלקנאה). Ce que David Kimchi cite dans le Dictionnaire, *ib.*, au nom d'Abulwalid (פירש ר' יונה להבת חניתו), se trouve dans le *Kitâb-al-usûl* (637, 22) sous la racine קן, car Abulwalid lit קנו sans *yod* (comp. le Dictionnaire de Parchon, 60 *a*) à l'encontre de la Massora, qui annote ce mot par לית ומלא. Abulwalid traduit le mot par סנאנה, et remarque encore que le mot appartient peut-être à une racine קון ou קין.

[1] Comp. aussi *Michlôl*, p. 69 *b*, éd. Lyk, chap. du *hitpaël*.

[2] Comp. *Rikma*, p. 69, l. 14, où Ibn Tibbon traduit l'arabe מלאלף par אחורני, masculin supposé de אחורנית (Genèse, IX, 23).

[3] Dans l'édition de Neubauer, les mots מאכוד מן אש אי תוגעוא מן אלדנוב ואתתרקוא, se trouvant entre parenthèses comme étant omis dans le manuscrit de Rouen, ne sont pas à leur véritable place, car ils interrompent de façon à en altérer le sens l'autre explication de והתאששו, d'après laquelle le mot se rattache à אשישים « fondations », et signifie תאירוא פי אלתקוי « fortifiez-vous dans la piété. » Il est possible que l'explication se rattachant à אש ne soit qu'une glose intercalée dans le texte du manuscrit d'Oxford. D'ailleurs déjà les Gaons Saadya et Haï ont fait dériver le mot en question de אש, comme Ibn Ezra nous en instruit dans son Comment. sur Isaïe, XLVI, 8 (comp. la traduction de Friedlænder, Londres, 1873, p. 212). Contrairement à cette assertion, Dunasch ben Labrat (ס' תשובות, critique

sont, d'après Abulwalid (81, 28), les hommes adonnés aux chimères des sciences occultes, à la divination, et qui, par là, méditent des mensonges contre Dieu. Ainsi Abulwalid assimile les devins aux menteurs. Jos. Kimchi (art. בד), suivant encore ici Abulwalid, explique le mot seulement par בעלי אובות et invoque à son appui le Targum du Deutéronome, XVIII, 11, où בדין correspond à l'hébreu אוב. David Kimchi complète cette explication de son père, en fondant ensemble les deux significations du mot בדים, comme l'a fait Abulwalid[1]. — Sur ייטיב גהה (Prov., XVII, 22), Abulwalid (126, 5 sqq.) a deux explications. Selon la première, גהה a le sens de פנים, comme dans Prov., XV, 13 ; d'après la seconde, il signifie « guérison. » Et Abulwalid fait remarquer qu'il préfère la dernière explication. Joseph Kimchi (art. גהה) l'adopte et donne par là une bonne interprétation du passage. — דבאך (Deutér., XXXIII, 25) signifie, d'après Abulwalid (150, 1 sq.), « la vieillesse », puisque le mot a du rapport avec דאבון (Deutér., XXVIII, 65) par la métathèse de דאב en דבא. Joseph Kimchi explique de même (art. דבא). — Abulwalid (226, 5) explique comme suit le verset XXV, 23, des Proverbes : « Le vent du nord supprime la pluie, l'empêche de tomber, ותמנעה. » Jos. Kimchi (art. חלל) traduit aussi תמניע הגשם[2]. — יסור (Job, XL, 2), d'après Jos. Kimchi (art. יסר), est un mot abstrait dans le sens de מוסר, et la phrase doit être traduite : « Est-il conforme à la morale qu'un homme dispute contre Dieu ? » En cela, il suit également Abulwalid[3], qui considère, il est vrai, יסור comme un infinitif Piel, mais qui traduit aussi : « Est-il convenable (אדב) de disputer avec Dieu ? » — Joseph Kimchi s'est aussi approprié (art. כתר) l'explication tout à fait originale d'Abulwalid (336, 1 sqq.) sur Juges, XX, 43, suivant laquelle כתרו a le sens de כתר (Job, XXXVI, 2) et מנוחה הרדיפוהו signifie : « ils poursuivirent Benjamin avec tranquillité et calme. » — C'était une idée favorite d'Abulwalid que le mot נעור (Zach., II, 17) dérive de נער (se dit dans la Bible du lion, Jérémie, LI, 38, dans le Talmud de l'âne חמור נוער *Berachoth* 3 *a*), qui signifie

contre Saadya, éd. Schrôter, n° 51 ; comp. l'anticritique d'Ibn Ezra, n° 48) cite au nom de Saadya une explication suivant laquelle ce mot dériverait de יאש « renoncer à l'espoir. » L'explication propre de Dunasch, כלומר שנתאששו ביראת אל, s'accorde avec celle d'Abulwalid et se trouve aussi déjà indiquée chez Menahem ben Saruk (*Mahberet*, *s. v.* אש, VI, p. 35 *a*).

[1] והכל פירוש אחד כי בדין הוא לשון כזב. Dans le Comment. *ad h. l.*, Kimchi explique, sans mentionner son père, פי' הכוזבים ''' והם הקוסמים.

[2] De même Moïse Kimchi (Pseudo-Ibn Ezra) תמניע.

[3] Dans son écrit *Takrîb-wa-Tashîl*, *Opuscules*, éd. Derenbourg, p. 311. — De même Ibn Ezra הדרך מוסר הוא שיריב אדם עם שדי. — Moïse Kimchi, dans son Commentaire sur Job (dans l'ouvrage de Schwartz, תקות אנוש, p. 122) mentionne cette idée sans nom d'auteur : ויש אומר.

« crier, rugir », suivant l'analogie de Jérémie, xxv, 30[1]. David Kimchi (art. נצר) cite Abulwalid comme auteur de cette idée, mais ajoute que c'était aussi celle de son père[2]. — David Kimchi procède de la même façon (art. נצר) pour la remarquable explication du mot נֹצְרִים (Jér., iv, 16). Il dérive ce nom de נצר, seconde partie du nom de Nebuchadnézar et traduit conséquemment « gens de Nebuchadnézar. » Cette idée se trouve dans Abulwalid (449, 31), et c'est en son nom, mais aussi au nom de Joseph Kimchi, que le fils de ce dernier la reproduit[3]. — ויתר גוים (Habakuk, iii, 6) est expliqué dans Abulwalid (469, 14) : « Il les fit émigrer, les éloigna de leurs demeures. » Jos. Kimchi explique de même (art. נתר), seulement il le rapporte spécialement aux sept peuplades cananéennes. — העלתה (Nahum, ii, 8) signifie, d'après Abulwalid (526, 29) : « Elle, la ville de Ninive, fut tuée, c.-à-d. anéantie », selon l'analogie avec אעלך גם עלה, « je te laisserai mourir » (Gen., xlvi, 4), et אל תעלני (Ps., cii, 24). Jos. Kimchi (art. עלה) explique de même. — והריחו (Isaïe, xi, 3) signifie, selon Abulwalid (670, 17 sqq.)[4], « sa proclamation, son discours, son langage », et a le même sens que רוח שפתיו du verset suivant, et que רוחתי (Lament., iii, 56). Jos. Kimchi interprète ces expressions de la même manière (art. רוח, fin; Comment. sur Isaïe, xi, 3). — Par רזי לי (Isaïe, xxiv, 16) le prophète, suivant Abulwalid (674, 9 ff.), dit que ce qu'il doit annoncer est conservé en lui comme un mystère de l'esprit prophétique (araméen רז, Daniel, iv, 6). Joseph Kimchi (art. רז) explique de la même façon. — בשלחה תריבנה (Isaïe, xxvii, 8) est expliqué par Abulwalid (727, 3) comme suit : « Tu la combats avec son arme (arabe בסלאחהא) », c.-à-d. tu lui rends selon ses œuvres. Jos. Kimchi dit dans le même sens (art. שלח, vers la fin) : בחרבה רצית לריב אתה. — שלומנו (Isaïe, liii, 5) est pris par Jos. Kimchi (art. שלם) dans le sens de « notre collectivité », de « nous tous » ; שלומים (Jér., xiii, 19) serait à interpréter de la même façon. Là encore il suit l'explication d'Abulwalid (209, 11 sqq. et 728, 6, 12). — מנלם (Job, xv, 29)

[1] Abulwalid présente d'abord cette explication dans son *Mustalhik*, art. ערך (Derenbourg, *Opuscules*, p. 99), la défend dans sa Lettre *Al-tanbih* (*ib.*, p. 258) contre ses critiques malveillants, la traite avec plus de développement dans la deuxième et la troisième parties de son grand écrit polémique *Taschwîr* (voy. *Kitâb-al-usûl*, 442, 20) et y revient enfin dans son Dictionnaire, *l. c.*

[2] Ibn Ezra aussi, dans son Comment. *ad h. l.*, la tient pour importante, et il cite comme un argument le הס par lequel débute le verset. En revanche, David Kimchi garde complètement le silence sur cette explication, dans son Comment. *ad h. l.*

[3] Dans son Comment. *ad h. l.*, D. Kimchi donne cette explication, sans en nommer l'auteur.

[4] Abulwalid se réfère à son premier écrit *Mustalhik*, où cependant il ne se trouve pas d'article רוח (*Opuscules*, p. 109).

signifie, suivant Abulwalid (*Mustalhik, Opuscules,* p. 157) « leur achèvement », et vient de נלה (כנלותך, Isaïe, XXXIII, 1), comme מכרם (Nombres, XX, 19) de כרה (תכרו Deutér., II, 6). L'explication de Joseph Kimchi dans son Comment. sur Job (p. 157 [1]) est tout à fait la même.

Une des méthodes les plus importantes d'Abulwalid, à laquelle il a aussi consacré un chapitre de plusieurs pages dans sa grammaire [2], c'est la transposition des mots dans le but d'arriver à un sens convenable. Joseph Kimchi (art. לחם) expliquait, d'après cette méthode, le passage de Jérémie, XI, 19 נשחיתה עץ בלחמו, comme s'il y avait נשחיתה בעץ לחמו : le prophète indiquerait par ces mots l'intention de ses ennemis de gâter ses aliments par un bois vénéneux, comme l'oleander (דפלי = דפלא). Cette explication de Kimchi est ici conforme au Targum. D'autre part, cependant, il semble que Joseph Kimchi s'est efforcé d'expliquer, suivant l'ordre invariable des paroles du texte, certains passages de l'Ecriture qu'Abulwalid n'a cru pouvoir interpréter que par une interversion des termes. Ainsi nous apprenons par son fils que, dans Ps., CXXXVIII, 7, où Abulwalid, *Rikma*, 212, 10, change על אף en אף על, il a expliqué sans transposition (art. אף). De même Ps., LXXX, 6, où Abulwalid (*Rikma*, 210, 7) explique : דמעות בשליש [3].

Dans son introduction au *Rikma* (p. XI, en haut), Abulwalid cite comme un exemple de l'assimilation des formes : הֹרוּ והֹגוּ (Isaïe, LIX, 13). De הָגָה infinitif *Qal*, on a fait הֹגה (הגו), pour lui faire produire le même son que הֹרוּ (= הורות, infinitif *hiphil* de ירה). David Kimchi cite cette opinion au nom de son père (art. הגה, cf. art. ירה ; *Michlôl,* 124*a*, art. ירה ; Comment. sur Isaïe, LIX, 13).

Dans son livre *Haggâlûi,* Joseph Kimchi établit cette règle que, s'il se rencontre dans l'Ecriture sainte un *waw conjunctivum* paraissant superflu, on doit admettre que ce *waw* sert à relier le mot devant lequel il se trouve avec un mot sous-entendu [4]. Le premier exemple qu'il cite ושממה (II Sam., XIII, 20), il paraît l'avoir emprunté au *Çahôt* d'Ibn Ezra [5]. Le second (Ps., LXXVI, 7 ורכב) est pris au chapitre d'Abulwalid « sur les mots et les lettres manquant dans le texte sacré » (*Rikma*, p. 153, l. 4).

[1] De même, sans nommer leur père, David Kimchi (Dictionn., art. נלה), et Moïse Kimchi (Comment. *ad h. l.*, p. 92).

[2] *Rikma*, éd. Goldberg, p. 210-214. Sur la double manière d'intervertir les mots, voy. mon *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 141, note 24.

[3] *Michlôl*, éd. Lyk, p. 89 *b* (chapitre des verbes פי) ; Dictionnaire, art. שלש, *ad finem*.

[4] *Michlôl*, p. 44 (chap. du *waw* comme lettre auxiliaire).

[5] Voy. *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 137, note 6.

Voici la rapide énumération des autres cas où l'interprétation émise au nom de Joseph Kimchi se trouve dans Abulwalid et lui appartient à titre de priorité[1] : לאדו, Job, XXXVI, 27 (art. איד, 38, 7 s.). — אחשדרפנים, Esther, VIII, 9 (art. אחשדרפנים[2], 78, 13 s. ; comp. *Rikma,* p. 54). — בכור מות, Job, XVIII, 13 (art. בכר, 93, 1 s.). — ויסלו, Job, XIX, 12 (art. סלל, fin; cf. Comment. *ad. h. l.*, p. 158, 483, 20). — בדיו, Isaïe, XVI, 6 (art. עבר fin, 83, 12). — הערבים, I Rois, XVII, 4 (art. ערב, 547, 17)[3]. — יצפנו, נצפנה, Proverbes, I, 11, 18 (art. צפן, 618, 19). — תשועה, Ps., CXLIV, 10 (art. שוע, 710, 16)[4]. — שוק על ירך, Juges, XV, 8 (art. שוק, 711, 12; tous les deux d'après le Targum). — שלום pris adjectivement comme dans Genèse, XLIII, 27 ; I Sam., XXV, 6 (art. שלם, 728, 25). — שמטו הבקר, II Sam., VI, 6 (art. שמט, fin, 731, 24). — באשמנים, Isaïe, LIX, 10 (art. שמן, fin, 732, 18). — Sur le commentaire de Joseph Kimchi sur Job, XI, 12 (p. 155), comp. Abulwalid, 90, 14 sqq. — Sur כחשי, XVI, 9 (p. 157), comp. 314, 24. — Sur בצר, XXII, 24 (p. 160), comp. 105, 11. — Dans le *Michlôl*, p. 173 *a* (type מפעה), David Kimchi cite, au nom de son père, une explication sur Koh., III, 19, qui repose sur celle d'Abulwalid, 109, 2 sqq.

Il y aurait lieu de rechercher jusqu'à quel point Joseph Kimchi est tributaire d'Abulwalid dans ses vues grammaticales et exégétiques et dans quelle proportion il est indépendant de lui. Un pareil examen aurait un intérêt d'autant plus général que les vues grammaticales de Joseph Kimchi ont, par l'intermédiaire de ses fils, Moïse et David, été dominantes pendant des siècles, tandis que les idées d'Abulwalid et aussi le système de Hayyûg, sur qui repose celui d'Abulwalid, ne sont arrivés à une autorité durable qu'autant qu'ils ont été cités et employés dans les travaux des Kimchides. Mais l'histoire de chaque science n'a pas seulement à montrer

[1] Nous indiquons d'abord la citation du Dictionnaire de D. Kimchi, ensuite celle du *Kitâb-al-usûl* ou du *Rikmâ* d'Abulwalid.

[2] Abulwalid explique le mot suivant les deux parties qui le composent : אחשדר signifie pour lui « prince, vizir », פנים indique la présence du roi, l'ensemble a le sens de רואי פני המלך (Esther, I, 14), les grands qui entourent constamment la personne du roi. Joseph Kimchi va plus loin, il partage le mot en trois parties אחש qui signifie « grand » en araméen (dans l'art. רמך : en persan) et דר, demeurer, par conséquent les grands qui demeurent auprès du roi.

[3] Les deux auteurs ne sont d'accord que pour dire que ce n'étaient pas des corbeaux qui nourrirent Elie, mais, d'après Abulwalid, c'étaient des grands, des gens considérés, ce qui est le sens du mot, comme התערבות (II Rois, XIV, 14) ; d'après Joseph Kimchi, c'étaient des négociants, cf. ערבי מערבך (Ezéch., XXVII, 27).

[4] ענין תשועה בלשון ערבי אל גאתה והוא קבול שועה. Cela revient au והו גות ואסתגאתה, par lequel est traduit, dans Abulwalid, שוע (Job, XXX, 24), שועה (Jér., VIII, 19), et תשועה. Au lieu de אל גאתה, il faut peut-être aussi lire dans Joseph Kimchi אסתגאתה.

grosso modo la marche de son développement, elle doit aussi faire voir dans le détail ce que les fondateurs, continuateurs et propagateurs de cette science ont fait pour elle. Les services de Joseph Kimchi, dans le domaine de la linguistique et de l'exégèse bibliques, gardent leur valeur, même si l'on en retranche ce que la piété ou l'inexactitude de son fils lui a attribué, et ce qui appartient à celui qui fut le maître ou le modèle de tous les deux. Mais c'est un devoir de justice de garantir les droits de priorité d'un homme comme Abulwalid qui, lui-même, a reconnu avec une sollicitude extrême ce qu'il devait à ses prédécesseurs, particulièrement à Hayyûg. C'est l'accomplissement de ce devoir qu'a eu en vue le travail qu'on vient de lire.

Budapest, décembre 1882.

W. Bacher.

LES PIERRES TUMULAIRES HÉBRAÏQUES

DE DIJON

Le séjour des Israélites dans l'ancien duché de Bourgogne pendant le moyen âge est constaté par les chroniqueurs du temps et par des chartes ou édits émanant des autorités de l'époque. Leur activité commerciale se faisait sentir là comme partout ailleurs. Dans un grand nombre de villes ils se groupèrent en communautés. Ils étaient si nombreux à Baigneux, que cette ville obtint le nom de Baigneux-les-Juifs [1]. Dijon, Châtillon-sur-Seine, Beaune, Nuits, Arnay, Saulieu, Fontaine-Française, etc., et, dans un rayon plus étendu, Châlon, Autun, Tournus, Nevers, Mâcon, renfermaient des quartiers ou des rues des Juifs [2]. Toutefois il semble que le droit de séjour leur fut accordé plus aisément que celui de posséder en toute propriété un terrain consacré à l'ensevelissement des morts. Ils durent éprouver des difficultés à cet égard, c'est pour ce motif que la clause permettant l'établissement d'un cimetière israélite était soigneusement relatée dans les actes publics [3]. A Dijon, le cimetière juif était situé derrière le quartier juif, qui comprenait l'ancienne rue du Grand-Potet, la rue Piron et la place Saint-Georges. Il devait s'étendre assez loin, car l'on a découvert des squelettes de cette provenance dans la rue Buffon et des pierres tumulaires, entières ou brisées, en très grand nombre, à la place

[1] « L'on présume, dit Courtépée, que c'est dans la rue Vergier-au-Duc que se trouvait la synagogue des Juifs, qui, attirés par le commerce, ont donné le nom à Baigneux. Ils furent expulsés de cette ville par Jean-le-Grand, sur l'ordre du duc Philippe, vers 1420. » Voy. Courtépée, *Description du duché de Bourgogne*, t. IV, p. 211, 2e édit., Dijon, 1848.

[2] « Il y a peu de villes où il n'y ait une *rue des Juifs* » (Courtépée, *ibid.*, p. 108).

[3] Le cimetière des Juifs de Dijon se trouvait rue du Grand-Potet (rue Buffon actuelle). Courtépée, *loc. c.*

Rameau. Un document publié dans cette *Revue*[1] constate la grande valeur pécuniaire de ce cimetière. Il y est rapporté que la moitié de l'emplacement fut accordée, en 1331, par Eudes IV, duc de Bourgogne, à l'abbaye de Bussière, et estimée 600 livres, « somme énorme pour le temps. » Même après l'expulsion générale des Israélites de France, en 1306, nous trouvons encore les Juifs fort répandus en Bourgogne, mais leur cimetière n'est plus toléré près de la ville de Dijon [2], il est transféré à douze kilomètres de là, au lieu dit « les baraques de Gevrey », sur la route de Beaune. Ces baraques, dit Courtépée, étaient placées à cent pas à l'est du grand chemin. Il n'y a pas de Juif, ajoute le même auteur, qui n'aille, en passant, faire sa prière sur ces tombes. Cependant, sous la domination du duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, les Juifs de Dijon furent autorisés, en 1373, à acheter un terrain près de la ville pour en faire leur cimetière, moyennant une redevance d'un franc d'or par tête. Ils conservèrent ce champ de repos jusqu'en 1395, époque où ils furent contraints de quitter définitivement le pays de la Bourgogne [3]. Il est donc probable, d'après ce qui précède, que les pierres tumulaires hébraïques, découvertes dès 1803 jusqu'à nos jours dans l'ancien périmètre de la ville de Dijon, proviennent des divers emplacements des anciens cimetières israélites de cette ville. Elles ne portent aucune date et ont été, la plupart, mises au jour et confondues avec les moellons de l'antique *castrum*, lorsqu'on a creusé le sol pour aménager la place Rameau actuelle afin d'élever des constructions y attenantes [4]. D'autres ont été trouvées rue Vauban dans les caves de l'ancien hôpital Saint-Fiacre [5]. Quelques archéologues bourguignons font remonter ces pierres aux premiers siècles de la monarchie, en se fondant sur l'ancienneté des mu-

[1] Tome III, p. 125.

[2] Il n'est pas impossible que les Juifs de Bourgogne aient eu, comme ceux d'Alsace, des cimetières communs, qui servaient à plusieurs communautés. Zunz, *Zur Gesch.*, p. 399, et Depping, *Les Juifs dans le moyen-âge*, p. 269, parlent de l'ancien cimetière de Dijon.

[3] Courtépée, *ibid.*, t. I. Les passages intéressants qui concernent les Juifs de Dijon sont p. 108, et appendice, p. 442.

[4] Les archéologues de la Côte-d'Or se sont occupés de ces tombes sépulcrales. Nous citerons, entre autres, et d'après l'ordre chronologique, 1° Courtépée, *Description du duché de Bourgogne*; 2° Baudot-Lambert, *Observation sur un passage de Millin*, p. 118, Dijon, 1808 ; Roget de Bolloguet, *Origines dijonnaises*, p. 140, Dijon, 1851; et en dernier lieu, Clément Janin, *Notice sur la communauté israélite de Dijon*, p. 12 et ss.; Dijon, 1879.

[5] M. Clément (*Notice*, p. 15) dit « qu'il y a 23 tombes ou fragments au musée des antiquités de Dijon ; 15 admirablement conservées dans l'ancienne maison Baudot (rue du Vieux-Collège), et deux fragments chez M. le docteur Marchant, rue Berbisey. » Notre liste jointe à celle de M. Neubauer porte à 37 les inscriptions hébraïques que nous avons eu soin de déchiffrer tant au Musée que dans les maisons Baudot et Marchant.

railles, dont on les a extraites en partie, et sur la forme des lettres de ces inscriptions, la beauté du ciseau et la profondeur du tracé. On y reconnaît, dit M. Clément, la main d'ouvriers habiles, et certes, ce ne sont pas les monuments épigraphiques des VIIe et VIIIe siècles qui présentent ce caractère [1]. D'autres croient que ces inscriptions datent du VIIe ou du VIIIe siècle. Nous devons faire observer tout de suite que les lettres hébraïques ne sont pas également bien gravées sur toutes ces inscriptions. Bon nombre d'entre elles dénotent une certaine inexpérience de l'ouvrier. Quant à la forme des pierres, elles sont tantôt coniques, tantôt angulaires ou coupées en pointe. La face écrite en est polie, et le reste est brut. Ces pierres, étant posées debout, selon l'usage d'aujourd'hui, s'enfonçaient à moitié dans la terre. La lettre מ׳ (maçéwa, stèle) se trouve à la tête de presque chacune de ces inscriptions funéraires, et la formule abréviative הנ״ר s'y rencontre fréquemment [2]. Pour nous, nous estimons que ces pierres funéraires appartiennent probablement à une époque plus récente, entre le Xe et le XIVe siècle. Nous appuierons notre opinion sur des considérations particulières que nous présenterons plus loin, et surtout sur l'examen des noms des personnages dont ces tombes rappellent le souvenir, examen qui a été complètement négligé jusqu'à ce jour.

M. Neubauer a publié dans les *Archives des missions scientifiques* [3] quelques-unes de ces inscriptions transcrites par lui au musée de Dijon. Voici la copie des noms qu'il a recueillis :

1. — Siona צירונה, fille de Rabbin Samuel.
2. — Esther, fille du saint Isaac.
3. — Isaac, fils d'Aron.
4. — Simha, fille de R. Simson.
5. — ... Josué... de R. Joseph.
6. — Bethsabé, fille de Jacob.
7. — R. Simson, fils de R. Menahem.
8. — Menahem, fils du saint Isaac.

Nous sommes heureux de pouvoir reproduire aujourd'hui vingt-neuf inscriptions nouvelles, telles que nous avons encore pu les déchiffrer, soit au Musée de Dijon, soit dans des maisons particulières [4] :

[1] Clément, p. 15 et 16.

[2] הנ״ר pour הנדיב l'honorable, ou הנכבד רבי, le vénérable rabbin, ou הנעלה, l'éminent. La même qualification se trouve sur une pierre tumulaire de Mâcon, t. V, p. 106, et t. III, p. 4 ; voir aussi *Conteros hameconên*, de Jellinek, p. 58.

[3] T. I, 3e série, p. 565.

[4] Nous avons trouvé 2 tombes chez M. le docteur Marchant, rue Berbisey, et

1 ר׳ אברהם ב׳ הק׳ ר׳ יצחק
2 אברהם ב׳ שלמה
3 אליעזר ב׳ יחזקאל
4 אליעזר בה״ר שמשון
5 בונה ב׳ הק׳ ר׳ שמשון
6 חזקיה ב׳ הנ״ר מרדכי
7 חנה ב׳ ר׳ אברהם
8 חנן ב׳ משה
9 ידיה ב׳ רחביא
10 יואטה ב׳ ר׳ יצחק
11 יוסף ב׳ יצחק
12 יהושע [ב׳] הנ״ר יוסף
13 יצחק ב׳ יצחק
14 יצחק ב׳ שמחה
15 לאה ב׳ יצחק
16 ר׳ לוי ב׳ ה״ר יצחק
17 מנחם ב׳ יחזקאל הכוהן
18 מרונה ב׳ הר׳ אברהם
19 מרדכי ב׳ ר׳ טוביה
20 נפחא ב׳ הר׳ רחביא
21 פלוראת ב׳ ר׳ נתן
22 שמואל ב׳ שמחה
23 שמואל ב׳ שמשון (שמיכון ?)
24 הק׳ שמחה ב׳ הר׳ יצחק
25 הר׳ שמשון הימן ב׳ שמואל
26 שרה ב׳ חנה
27 שרה ב׳ ר׳ קרשביא
28 . . . בת ר׳ לוי
29 . . . ר׳ מאיר

Voici la transcription française de ces noms :

1. R. Abraham ben (fils de) Isaac. — 2. Abraham ben Salomon. — 3. Eliézer b. Ezéchiel. — 4. Eliézer b. R. Simson. — 5. Bona, fille de R. Simson. — 6. Hiskiyya b. R. Mordecaï. — 7. Hanna, fille de R. Abraham. — 8. Hanan b. Moïse. — 9. Idia, fille de Rehabia. — 10. Ivette, fille de R. Isaac. — 11. Joseph b. Isaac. — 12. Josué b. R. Joseph. — 13. Isaac b. Isaac. — 14. Isaac b. Simha. — 15. Léa, fille de R. Isaac. — 16. R. Lévi b. Isaac. — 17. Menahem b. Ezéchiel Haccohen. — 18. Mérona, fille de R.

13 autres dans l'ancienne maison Baudot, rue du Vieux-Collège. Le reste appartient au musée de Dijon. Dans la liste qui va suivre les nos 7 et 17 se trouvent dans la maison de M. Marchant, les nos 1, 2, 4, 5, 8, 9, 12, 16, 19, 21, 22, 26, 28, 29, dans la maison Baudot, les autres numéros au musée de Dijon.

Abraham. — 19. Mordecaï b. R. Tobia. — 20. Nappecha, fille de R Rehabia. — 21. Fleurette, ou Flora, fille de R. Natan. — 22. Samuel b. Simha. — 23. Samuel b. Simson (ou Siméon). — 24. R. Simha b. R. Isaac. — 25. Simson Heiman b. Samuel. — 26. Sara, fille de Hanna. — 27. Sara, fille de R. Cresbia. — 28. .... fille de R. Lévi. — 29. .... R. Meir [1].

Il n'est pas impossible que, parmi les nombreux rabbins nommés ci-dessus, il y en ait dont les noms se retrouvent dans la littérature juive du moyen âge. L'élan donné aux études par les écoles du nord-est de la France, sous l'inspiration des célèbres rabbins Guerschom, Raschi et Rabbénou Tam, n'a pas dû s'arrêter aux limites de la Champagne. Des rapports suivis et de bon voisinage existèrent probablement entre les chefs des synagogues de la Bourgogne et ceux de Troyes et de Ramerupt. Le rituel de prières et de poésies religieuses connu sous la dénomination de *Siddour Raschi* ou *Mahzor de Vitry* fut sans doute répandu dans les nombreuses communautés israélites de l'ancien duché de Bourgogne, mais elles avaient aussi un Siddour à elles, le *Siddour* de la liturgie bourguignonne, סדר של ברגונא או בורגניא [2]. Luzzatto possédait une copie manuscrite de ce dernier ouvrage. Les Tosafistes et en particulier R. Isaac (ר"י) citent un minhag (coutume liturgique) qui semble avoir été celui du pays où ils résidaient : וכן היו נוהגי' בכל ארץ בורגנ"יא [3]. Il résulte de là que les rabbins de la Bourgogne, en établissant une liturgie spéciale à l'usage des communautés de leur contrée, devaient jouir d'une certaine autorité spirituelle et d'une réputation scientifique incontestable.

Nous allons exposer successivement les données que nous avons pu réunir concernant les rabbins que nous croyons originaires de la Bourgogne.

[1] Remarquons tout d'abord que les noms de femme qui se trouvent sur ces inscriptions, tels que Iviete, Merona, Hanna, Bona, Siona, Nappecha, Idia, Flora, ne sont usités qu'au moyen âge, du xe au xive siècle environ. Iviete, nom que l'on trouve sur la liste des Juifs de Paris de 1292, publiée par M. Isid. Loeb, *Revue*, I, p. 69. Dans un mémorial du xie siècle on trouve ירטא (*Contros ham.*, p. 10). — Merona et Hanna se trouvent également sur la liste des Juifs de Paris. — Les Tosafistes mentionnent « les filles de R. Abraham, כן עשו בנות רבינו אברהם (*Berakhot*, 45 *b*). — La fille du célèbre Raschbam s'appelait Merona (Rosin, *Raschbam*, p. xi). — Bona, en allemand *Gute* (Zunz, *Zur Geschichte*, p. 407), inscrite sur une tombe du xie siècle. (Voir *Nafschot Çaddiqim*, n° 7). — Flora, en allemand *Blume* (Zunz, *ibid.*, p. 406). — Idiah, peut-être *Itta* en allemand (Zunz, *l. c.*, p. 407 *a*).

[2] Luzzatto, *Lettres* (hébr.) p. 581 et ss ; Zunz, *Ritus*, p. 33 : מחזורים שבבורגניא *rituels de Bourgogne*, note *a* ; *ibid.*, תפלות צרפתיות, rituels français. Zunz cite jusqu'à neuf fois la liturgie bourguignonne.

[3] *Baba Qamma*, 58.

1° *Rabbi de Dijon*, רבי מדיגון. Ce rabbin, cité dans l'ancienne compilation *Daat Zeqênim*, semble avoir vécu vers l'an 1250 [1]. Serait-il le même que celui qui est mentionné sous le nom de *Rabby* dans un registre manuscrit des créances et biens des Juifs, après leur expulsion en 1306 [2]? Ou bien serait-il le tosafiste nommé R. Méir de Bourgogne, הר"ר מאיר מבורגו"ניא [3]? En ce dernier cas, il serait de date encore plus récente. Un R. Méir est nommé dans le rituel de Bourgogne [4]. Au n° 29 de nos inscriptions tumulaires, nous lisons également le nom de R. Méir, ר' מאיר. Les nombreuses compositions liturgiques (piutim) signées simplement « Méir » seraient-elles l'œuvre du rabbin de Bourgogne, ou de son homonyme Méir b. Isaac d'Orléans (vers l'an 1100 [5])?

2° *R. Simha Hazzan* [6] ר'שמחה חזן, vers 1260. Un manuscrit hébreu du XIIIe siècle parle d'un R. Simha [7]. Zunz établit avec raison que l'usage des rituels (Mahzorim) doit être attribué aux anciens Hazzanim, qui étaient à la fois poètes et officiants [8]. L'auteur anonyme de notre *Mahzor de Bourgogne* serait peut-être R. Simha ou R. Méir. Inutile de rappeler que le nom de R. Simha se trouve fréquemment sur nos inscriptions tombales.

3° Parmi les rabbins, coopérateurs ou propagateurs de la liturgie bourguignonne, il convient de citer R. Eliézer b. Aaron, אליעזר ב' אהרן, et R. Tobia b. Elia טוביה ב' אליה, qui étaient en même temps les disciples de rabbins français de la Champagne [9]. Un R. Eliézer b. Jehouda recueille le Mahzor que son maître Menahem b. Joseph avait composé en Champagne [10].

4° R. Eléazar, ר'אליעזר. Ce rabbin, auteur du livre שערי הפנים, et dont le Semaq (סמ"ק), de Zurich, rapporte un extrait, était originaire de la Bourgogne [11]. Un poète Eléazar est cité dans le Mahzor de Bourgogne [12].

5° R. Joseph, b. Méir, de Saulieu (arrondissement de Semur) (הר"ר יוסף ב' מאר' משיר"לו ou שיא"לו). Ce rabbin serait-il le fils du

[1] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 91.
[2] Voir Simonnet, dans *Mém. de l'Acad. imp. de Dijon*, année 1865, p. 406, d'après le Registre des créances des Juifs, ms. aux archives de la Côte-d'Or; t. XIII.
[3] *Maccot*, 4 *a*; Zunz, *ibid.*, p. 53 et 91.
[4] Luzzatto, *Lettres*, p. 586. Le *Paanéah raza* (section *Éqeb* et *Tazria*) et *Teschoubot Hakhmè Çarfat* (Vienne, 1881, p. XXII) comptent également parmi les exégètes français un R. Méir. Cf. Zunz, *Ritus*, p. 63.
[5] Landshut, *Amouda ha-aboda*, p. 167 et 168.
[6] Zunz, *Z. G.*, p. 91.
[7] Manuscrit (hébreu) des arch. département. de la Côte-d'Or, B. 10410, p. 5 et 43.
[8] *Ritus*, p. 21.
[9] *Ibid.*, p. 63; Azulaï (*Vaad* 9) dit explicitement « R. Tobia de Bourgogne. »
[10] *Ibid.*, p. 28.
[11] *Ibid.*, p. 213.
[12] Luzzatto, *Lettres*, p. 583.

R. Méir de Dijon, dont il est parlé plus haut[1] ? Le livre *Daat Zeqênim* le cite comme un disciple de Raschi[2]. Courtépée parle d'une ancienne famille « Jaquin » (Isaac), de Saulieu, et le registre des créances compte plusieurs personnes de ce nom. Saulieu était, au moyen âge, une ville fortifiée d'une certaine importance. Dans la même région, comme à Avalon, à Autun, à Tournus, etc., se trouvaient des agglomérations israélites[3]. A propos de Tournus, nous trouvons un tosafiste originaire de cette ville, « R. David, de Tournus » דורניי"ש. Peut-être, au lieu des « gloses de Gournis » הר' גורניי"ש, faut-il lire, « de Tournus » דורניי"ש[4]. L'histoire a enregistré l'épisode du fameux Jocesinus (Joseph), de Tournus, qui, à la tête d'une bande de révoltés, se battit vaillamment, en 1230, contre les troupes régulières de saint Louis[5].

6° Enfin, rappelons encore pour mémoire un manuscrit précieux, composé de 24 livres (sans doute, les 24 livres canoniques de l'Ancien Testament), qui fut inventorié en 1306, et revendu ensuite, dit Simonnet, aux Juifs pour 25 livres d'or[6]. Azulaï rappelle, au nom d'Obadia, de Bertinoro, qu'un rouleau manuscrit du Pentateuque, remontant à une haute antiquité, était conservé en Bourgogne, rouleau que Maïmonide a consulté, lorsqu'il composa son exemplaire-modèle de la loi à l'usage de ses contemporains. Serait-il question ici d'une partie du manuscrit saisi en 1306[7] ?

Il ressort clairement des détails qui précèdent que du xe au xive siècle les rabbins qui séjournaient dans la Bourgogne ne restèrent point indifférents au mouvement intellectuel qui s'était produit dans la Champagne. La plupart de nos inscriptions hébraïques ci-dessus datent probablement de cette époque. En nous appuyant sur cette hypothèse, nous reconnaîtrons plus facilement quelques autres noms gravés sur ces tombes. Ainsi, au n° 1 de notre liste, nous lisons : R. Abraham, fils du saint R. Isaac. Cette dénomination indique clairement un tosafiste cité par Zunz[8] et par M. Zadoc Kahn[9]. R. Tam le nomme notre collègue, חברנו[10],

[1] Zunz, *Z. Gesch.*, p. 58 et 98, et *Ritus*, p. 65.
[2] Page 23, éd. de Varsovie, 1876.
[3] L'on m'a assuré que l'on voyait encore, il y a quelques années, à Autun, des pierres de tombes hébraïques, près de l'ancien château de cette ville.
[4] *Z. G.*, p. 42.
[5] Courtépée, I, p. 108.
[6] *Mém. de l'Acad. de Dijon*, p. 146 et ss. Voyez également, « Rouleau manuscrit des biens saisis des Juifs », conservé aux arch. départementales de la Côte-d'Or, B., n° 10,410.
[7] Azulaï, *Vaad*, art. *Obadia*.
[8] *Zur Geschichte*, p. 48.
[9] *Revue*, t. III, p. 4.
[10] *Teschoubot Hakhmè Çarfat*, p. xvii.

le livre *Hapardès* le mentionne également[1], et les recueils exégétiques, *Paanéah* et *Imrê noam* le comptent parmi les rabbins français. Quant à R. Isaac le saint, signalons un R. Joseph, fils du saint R. Isaac (année 1250) mentionné dans un ancien commentaire sur le Pentateuque. Landshuth le considère comme un poète liturgique. Chose étrange, une épitaphe, toute semblable à la nôtre « Abraham, fils du saint R. Isaac », de l'année 1392, se trouve à Zurich, en Suisse[2].

Au n° 23, nous trouvons un R. Samuel, fils de Simha. Ne serait-ce pas, par hasard, le père du R. Simha, fils de Samuel, auteur du Mahzor de Vitry?

Un R. Simson (n° 26) est cité parmi les exégètes bibliques (an. 1300), et un autre, parmi les *naqdanim* ou ponctuateurs[3].

Un Kresbia est connu comme Naqdan. R. Tam cite un R. Kresbin[4].

N°s 8 et 22, les noms de R. Mosché et de R. Nathan sont mentionnés dans le livre *Hapardès*, ainsi qu'un R. Lévi[5] (n°s 17 et 28).

Un R. Isaac b. Menahem, tosafiste, et un autre du même nom, ponctuateur, sont rapportés dans Zunz[6] et descendent peut-être de notre Menahem b. Isaac.

Un Samuel, b. Simson, b. Samuel, connu comme *Sofer* (écrivain sacré) désignerait-il notre Simson? (n° 24); un tosafiste porte également ce nom[7].

Un Aaron, le Français הצרפתי est rappelé dans le *Paanéah raza,* il se trouve de même dans notre ms. B. 10410[8].

Outre les considérations qui précèdent, nous croyons utile de faire remarquer que, jusqu'à ce jour, on n'a pas trouvé, ni dans le nord de la France, ni en Allemagne, des pierres sépulcrales juives antérieures au xe siècle. L'écriture de nos inscriptions n'a d'ailleurs aucun caractère archaïque. Il est donc hors de doute, pour nous, qu'elles sont postérieures au xe siècle, probablement même au XIIe siècle.

Dijon, avril 1883. M. GERSON.

[1] Au paragraphe 242 on lit : הרב ר' אברהם ; et ailleurs, הר' ר' אברה' הכהן ; dans notre manuscrit B, 10410 des Arch. de la Côte-d'Or, nous trouvons un R. Abraham, un R. Abraham, médecin, un R. Abraham Cohen, נע f°s 2, 7, 8, 10, 15, 21 et 54, et un Abramin de Pontarlier, אברהמין מפונטרליאה.

[2] *Z. G.*, p. 416.

[3] *Ibid.*, p. 84.

[4] *Teschoubot Hakhmê*, art. R. Tam.

[5] N°s 168, 181, 233, et *Liqoutim*, p. 116; un R. Nathan est cité dans notre manuscrit parchemin.

[6] *Z. Gesch.*, p. 47, 192, 117.

[7] *Ibid.*, p. 165, et *Hakhmê*, p. XXIII.

[8] Page 7.

HISTOIRE DES JUIFS DE HAGUENAU

SOUS LA DOMINATION ALLEMANDE

(SUITE ET FIN [1])

Nous avons pu suivre jusqu'ici l'histoire des Juifs de Haguenau sous la domination allemande. Il ne nous reste plus qu'à préciser la législation qui les régissait.

Quand l'un d'eux, pour remplacer un de ses coreligionnaires mort ou parti de Haguenau, voulait s'établir dans cette ville, il avait d'abord de nombreuses démarches à faire, comme on l'a vu pour Bonus [2] en 1610. Ensuite, quand toutes les conditions étaient débattues et acceptées, il était obligé de se rendre à la mairie et d'y prêter le serment suivant [3] :

Aussi vrai que les commandements qu'on vient de lire sont écrits là-dedans, et que je veux les observer toute ma vie, pour que je reçoive l'aide de mon Seigneur Dieu, qui a créé le ciel et la terre, l'eau et le feu, l'air et le brouillard, la mousse et l'herbe, les monts et les vaux, et toutes les créatures, je veux tenir le serment que je vais prêter. Et si je devais m'en écarter, je ne veux plus que l'Alliance que Dieu a contractée avec Moïse sur le mont Sinaï et qu'il a fixée sur les tables de pierre, vienne jamais à mon secours. Et ne doivent pas m'aider les saints noms qui se trouvent dans les cinq livres de Moïse. Et si je transgresse ce serment, je veux être privé de la bénédiction qui nous est acquise, grâce au plus grand et plus

[1] Voir tome II, p. 73 ; tome III, p. 58, et tome IV, p. 98.

[2] Voir *ibid.*, t. III, p. 66-68.

[3] Cartulaire de Haguenau. Original plus loin, n° 16.

Tous les étrangers qui venaient demeurer à Haguenau avaient à prêter le serment de fidélité au magistrat, suivant leur métier ou leur qualité. Ce serment fut nécessairement imposé aux Juifs aussi. Seulement il différait de celui des chrétiens. Avant de prononcer la formule générale, le Juif posait sa main droite sur la Bible et se couvrait la tête.

saint des commandements, celui de la circoncision, par lequel le Seigneur a fait un pacte avec Abraham, Isaac et Jacob.

Enfin, si je m'oublie dans ce sens, que ma femme soit considérée comme veuve, mes enfants comme orphelins, et que mon salut ne trouve plus de réponse (c'est-à-dire que je sois mort civilement).

Puis il se découvrait et promettait, comme les autres habitants, d'observer toutes les lois de la ville, et de ne jamais se permettre de recourir à une autre justice qu'à celle du magistrat local [1].

Nous avons, à différentes reprises, montré à quelles conditions on admettait les Juifs qui voulaient venir résider à Haguenau [2].

La ville, de tout temps, avait aussi, ainsi que nous l'avons relaté, permis aux Juifs des environs de venir se réfugier momentanément à Haguenau, pour échapper aux dangers de toute sorte qu'ils avaient à courir dans les villages, pendant les incursions des divers genres d'ennemis qui ravageaient l'Alsace. A côté de ces Juifs, elle avait encore accordé une résidence fixe pendant un certain temps à des Israélites étrangers qui voulaient habiter l'Alsace, et qui ne savaient momentanément ni où ils devaient aller, ni ils seraient définitivement admis.

En 1371, un Juif nommé Eliatz, qui avait d'abord eu en 1369 l'autorisation de demeurer pendant deux ans à Strasbourg, vint solliciter la permission de rester aussi un an à Haguenau. Elle lui fut accordée moyennant dix livres Strassburger Pfenning (à 19 fr. 45 = 194 fr. 50) à verser et à la ville et à l'empereur, pour droit de résidence pendant cette année. Il partit au bout de ce temps. En 1386, nous voyons son fils demander au landvogt Stanislas de la Vitenmüle l'autorisation de venir résider un an à Haguenau. Le landvogt prit pour sa part onze florins contre lesquels il donna le récépissé suivant [3] :

Nous, Stanislas de la Vitenmüle, landvogt en Alsace, reconnaissons publiquement par les présentes que nous avons pris sous la protection du saint empire de notre gracieux seigneur le roi des Romains, et sous notre propre protection, Mennelin de Thumifer, Deyat son fils, Vifelin son gendre, pour demeurer comme Juifs à Haguenau, avec leurs femmes, leurs enfants et tous leurs domestiques, qui font un seul et même ménage, car j'en excepte naturellement ceux qui prêtent de l'argent à intérêts pour leur propre

[1] Les Juifs de Strasbourg, du duché de Hanau-Lichtemberg, de Colmar, de l'Ober-Mundat et de l'évêché de Strasbourg avaient à prêter presque le même serment, avec des formalités à peu près semblables. Les Juifs de l'évêché de Strasbourg seuls étaient obligés, lors de cette cérémonie, de poser les pieds sur une peau de porc.

[2] Voyez *Revue*, t. III, p. 61, 64, 65.

[3] Arch. de Hag. GG 64. — Voir plus loin, n° 17.

compte, tout cela, à partir de ce jour, pendant toute une année.

Ainsi, pendant tout ce laps de temps, ces mêmes Juifs peuvent demeurer à Haguenau, ou dans toute autre localité de l'Alsace qui leur convient.

Là, il leur est permis de prêter de l'argent à intérêts, d'acheter, de vendre et de jouir de tous les droits, libertés et autres privilèges, qu'ont eus jusqu'à ce jour les Juifs, leurs prédécesseurs.

Ils ne doivent faire aucun acte public, sans prendre à témoin deux bourgeois ou deux Juifs habitués de l'endroit où ils résident.

Ils ne doivent servir que le saint empire de notre maître le roi, et nous-même. Et pour cette autorisation, et pour ce laps de temps, ils nous ont versé onze florins, en espèces sonnantes, somme dont nous nous contentons parfaitement.

C'est pourquoi aussi nous les soutiendrons loyalement et fidèlement, et nous les protègerons et pour nous et pour le roi, tant que nos moyens nous le permettront, sans aucune autre garantie.

Après s'être ainsi mis en règle envers l'empereur, il lui fallait encore être agréé par la ville. Il dut intercéder pendant plusieurs semaines, et enfin, comme l'argent était rare, qu'une année était bien vite passée, Haguenau consentit, le 17 janvier 1387, à le recevoir moyennant dix livres Strassburger Pfenning (à 16 fr. 80 = 168 fr.). Comme quittance elle lui donna le revers qui suit :

Nous, maître et conseil de Haguenau, faisons savoir par les présentes que nous avons pris sur nous, et prenons sur nous, suivant cet acte, pour nous et notre ville de Haguenau et tous nos administrés et sujets, de protéger Mennel fils d'Eliatz, Juif de Thumifer, avec sa femme, ses enfants, sa famille et tous ses domestiques, comme quelqu'un des nôtres, ainsi que nous l'avons fait envers les Juifs jadis et maintenant, toutefois sans aucune autre garantie. Cette protection, nous la lui accordons pendant un an, à partir de la fête de Notre Dame, pour la somme de dix livres Strassburger Pfenning qu'il nous a versées. Pendant ce temps, ce Juif, sa famille ou ses domestiques ne doivent pas prêter de l'argent à un taux plus élevé qu'à deux pfennings par livre, aux gens de la ville, et à trois par livre, et par semaine, aux paysans des environs. Et pour ces prêts, soit à Haguenau, soit au village, ils ne pourront accepter ni donner de compte avant la fin de l'année.

En foi de quoi, nous avons attaché à cet acte le sceau de notre ville, en ce jour de la Saint-Antoine de 1387 [1].

En dehors de ces impôts qu'ils avaient à payer à l'empereur et à la ville, les Juifs étaient encore soumis à une contribution spéciale

[1] Arch. de Hag. GG 64. — Voir plus loin, n° 18.

pour leurs prières. La moitié de toutes les amendes infligées pendant les offices devait revenir de droit à la ville, comme nous le verrons plus loin. Malheureusement pour le budget de la caisse municipale cet impôt ne rapportait rien, et pendant plusieurs siècles nous ne trouvons pas la moindre trace d'une amende.

Les Juifs de Haguenau avaient-ils un ministre officiant spécial pendant leur existence sous la domination allemande ? Nous ne le pensons pas. Dans tous les cas, ils ne pouvaient le reconnaître officiellement, et nous supposons plutôt que l'un d'eux officiait gratuitement.

Ils avaient cependant une assez grande liberté, puisqu'on les laissait choisir leurs lieux d'habitation où ils voulaient, et ils étaient certainement estimés, sans quoi on ne leur eût pas permis d'avoir leur synagogue dans la Grand'Rue.

Ils avaient aussi un impôt à payer pour leur lieu de sépulture. Dans les principales villes où l'on tolérait les Juifs, les autorités avaient consacré à cet effet quelque lieu inculte. Ainsi à Mayence, on leur avait cédé un endroit sablonneux qui n'était d'aucun rapport, et qui, plus tard, prit et garda, à cause de cette destination, la dénomination de « Judensand. » A Saverne on leur avait donné un endroit qu'on connaissait sous le nom de « Sandberg », et qui depuis, avait été appelé « Judenberg. » A Rosenweiller, on leur avait accordé une place sur un terrain dont une partie servait à l'équarisseur, de sorte que plus tard, comme encore aujourd'hui dans le livre du cadastre, ce cimetière est simplement nommé « der Schinderwasen. » A Strasbourg aussi on leur avait accordé un lieu de ce genre. Dans toutes ces villes, ils payaient un droit pour la concession du cimetière. A Strasbourg, par exemple, ce droit était d'une livre Strassburger Pfenning par an.

Nous n'avons jamais vu que les Juifs de Haguenau aient envoyé leurs morts dans un cimetière du dehors. Nous supposons donc que de tout temps ils ont fait leurs inhumations dans l'endroit qui leur sert encore de nécropole de nos jours, et qui a reçu de là la dénomination de « Judenberg [1]. » Cet emplacement était vaste et aride et ne produisait rien. La ville ne pouvait mieux faire que d'en concéder une partie aux Juifs, sauf à se faire indemniser par eux. Ils avaient à verser dix Schillings (à 0,96 = 9 fr. 60) par chaque mort [2]. Plus tard, ce droit fut tantôt supérieur, tantôt in-

[1] Nous croyons d'autant plus que Haguenau avait toujours eu son propre cimetière, qu'il existe aux archives de la ville un contrat de vente d'une maison, du commencement du XIVe siècle, située « *neben dem Judenkirschhof.* »

[2] Arch. de Hag. CC 212. — Nous prenons la valeur des monnaies dans l'excellent ouvrage de M. l'abbé Hanauer, *Etudes économiques sur l'Alsace*, 1er vol.

férieur, mais il n'en subsista pas moins jusqu'à la Révolution française ; une des conditions qui leur étaient imposées était que, s'ils trouvaient un trésor dans ces terrains, la moitié en reviendrait à la ville, et l'autre part à la communauté juive.

En dehors du temple et du cimetière dont nous avons parlé, ils eurent aussi, avons-nous dit, leur piscine (Mikvé). Nous en trouvons trace dans une vente de maison faite le 19 avril 1328 devant le magistrat, et signée par tous les Schæffen au nombre de douze. L'acte de vente est ainsi conçue :

Nous, maistre et magistrat de la ville de Haguenau, faisons savoir que devant nous sont venus Dimar Bogener notre citoyen et Ellekind sa femme, qui nous ont fait part qu'ils ont vendu en toute propriété à Ottelin Truttmann, Schultheis, notre bourgeois, à raison de cent livres Strassburger Pfenning (à 24 fr. = 2,400 fr.) qu'ils ont reçues de lui pour en jouir, comme ils l'entendent, la maison appelée *Gernandes Huse* ainsi que les caves qui sont dessous, avec toutes les dépendances et droits qui en font partie. Cette maison est située d'une part à côté de Jean Salzmann bourgeois, d'autre part elle touche à la ruelle longeant la piscine juive (*zweiter seits stossent an das gesselein obvending der Jüdinnen Kelre*) [1], etc., etc.

Si la vente de cette simple maison est signée par tous les magistrats, c'est que Truttmann voulait en faire une pièce officielle. En effet, le lendemain, 20 avril, il fit cadeau de la propriété à la ville, pour en faire l'hôpital civil actuel. Il en résulte que la piscine juive n'était autre que la maison mentionnée plus haut, et habitée plus tard, et de notre temps, par Mannheimer aubergiste [2].

Lorsque, quelques années plus tard, à l'occasion des persécutions de 1347 à Haguenau, les maisons juives furent confisquées, celle-ci subit le sort commun. Après leur rentrée à Haguenau, les Juifs n'établirent plus de piscine unique. Chaque ménage presque eut la sienne dans sa propre maison, telles qu'elles existent encore de nos jours, sans qu'on en fasse usage. Il y en a dans la rue des Juifs, dans la maison Braunberger, et dans la maison voisine, propriété Moch, dans la rue du fossé, dans les maisons Marx Weill, Marx Lévy, Veil jeune, etc., etc.

Enfin pour clore l'exposé de cette législation spéciale, il nous

[1] Arch. de l'hospice civil de Haguenau.

[2] De cette manière, nous arrivons aussi à nous expliquer pourquoi, en sa qualité de cabaretier, ayant eu besoin d'une bonne cave, il a été obligé d'en avoir une seconde, au fond de sa propriété, celle qui existait sur le devant étant toujours trop humide, par suite des anciennes sources qui continuaient à y filtrer. Aujourd'hui, tout ce groupe de maisons est remplacé par une annexe à l'hôpital civil.

reste à citer le règlement pour les Juifs de Haguenau et des environs, fait en 1558, et publié en 1561. A cette époque, Charles-Quint abdiqua la couronne d'Allemagne en faveur de son frère Ferdinand. A peine investi de cette nouvelle charge, celui-ci songea à faire pour les Juifs un règlement beaucoup plus explicite que tous ceux qui avaient paru jusqu'alors. Ce règlement visait plutôt les Juifs des environs de Haguenau, qui, venus dans les derniers temps, de tous côtés, avaient besoin de savoir au juste la législation qui leur serait appliquée. Comme cet acte est long, et qu'il s'y trouve un certain nombre de répétitions, principalement au commencement, nous avons cru bien faire de n'en reproduire qu'un résumé. L'exorde en est assez obscur. Pour l'explication des différents articles, nous n'avons pas, le plus souvent, traduit mot à mot. Du reste, comme l'original se trouve plus loin, il est facile de s'en rendre compte[1].

Nous, Ferdinand, etc., déclarons et faisons savoir par les présentes qu'ayant, tant pour nous que pour nos successeurs en la maison d'Autriche, dégagé, en dernier lieu, notre préfecture de Haguenau des mains de notre très cher et aimé oncle, le sérénissime prince Otto Henri Electeur, comte palatin du Rhin, duc de Bavière, etc., nous nous sommes aperçu qu'un grand nombre de Juifs et de Juives se sont établis dans notre préfecture, et notamment dans quelques centres attenant les uns aux autres jusqu'à cinq, six et même plus de familles, dans quelques villages.

Actuellement ils y demeurent sans observer aucun ordre, ni règle de police, ce qui leur a donné la licence d'entreprendre jusqu'à ce jour avec d'autres Juifs divers négoces et commerces défendus, en sorte que nos fidèles sujets en notre préfecture souffrent journellement de dommages très considérables.

D'abord, parce que les Juifs font emplette de côtés et d'autres de grandes quantités de grains, fruits, denrées et bestiaux pour leur consommation, et ce aux plus hauts prix.

Puis, parce que, par suite de la chèreté des vivres occasionnée par eux, nos fermiers sont quelquefois obligés de vendre leurs immeubles et leurs objets mobiliers. Le mal consiste surtout en ceci : que plusieurs de ces derniers ne sont plus en état de payer leurs impositions, rentes, canons de fermes, etc., etc. Il arrive alors qu'ils se voient parfois forcés de quitter d'abord leurs biens propres, puis ceux qu'ils tiennent en bail, ou en emphythéose, et même de temps en temps leurs femmes et leurs enfants.

De prime abord, nous avions résolu de chasser de notre préfecture tous les Juifs qui s'y trouvent, afin de détruire entièrement

[1] Arch. de Hag. GG 65. — Original, n° 19.

leur commerce préjudiciable. Si nous n'avons pas exécuté notre plan, c'est à cause des réflexions suivantes que nous nous sommes faites :

Si on laisse vivre la nation juive, qui, jusqu'ici, a été tolérée par les chrétiens, quand elle observe les lois que ces mêmes chrétiens lui ont dictées, c'est uniquement pour rendre témoignage du crucifiement de Jésus-Christ et de la mort que cette nation a fait subir à notre Sauveur, et du châtiment qu'elle s'est attiré par là. Car, au fond, la peine des Juifs est grande, si on considère qu'ils ont été dépouillés de tous leurs biens, terres, seigneuries et juridictions, qu'ils ont en outre vu leurs rois détrônés, qu'eux-mêmes se sont trouvés dispersés dans toutes les provinces et soumis aux lois et règlements que leur font subir les princes et les juges chrétiens, auxquels ils sont obligés d'obéir.

Or, si ce peuple venait à disparaître complètement, ce beau témoignage qu'ils rendent à la religion chrétienne cesserait aussi d'exister.

Ayant donc égard à ces considérations et aux privilèges qui leur ont été accordés par nous et nos prédécesseurs, rois, empereurs et princes régnants de la maison d'Autriche, et par d'autres raisons qui nous touchent, nous avons jugé à propos de ne point chasser à présent de ladite préfecture les Juifs qui s'y trouvent, mais de prendre les arrangements nécessaires pour que nos fidèles sujets et habitants de ladite préfecture soient garantis contre ces commerces pernicieux, et contre l'usure de la part des Juifs ; ensuite que, de leur côté, les Juifs ne soient pas exposés à être, pour un rien, molestés par les chrétiens.

Afin d'y parvenir, nous avons voulu et ordonné, voulons et ordonnons que la déclaration suivante, émanant de nous-même, soit exécutée selon sa forme et teneur, sous les peines qui y sont édictées :

Art. 1er. — Aucun Juif ne pourra plus être reçu que du consentement de notre Landvogt et des conseillers. Les Juifs ne pourront être admis que dans les villages suivants : Wingersheim, Mountzenhausen, Leutelshousen, Bossendorf, Ettendorf, Batzendorf, Eschbach, Forstheim, Gounstett, Surbourg et Wallick, et dans aucun de ces villages ne pourra résider plus d'une famille ou ménage, c'est-à-dire, mari, femmes, enfants et domestiques. Chacune de ces familles, pour cette tolérance, versera annuellement deux florins à notre recette ou Zinsmeisterei (à 5 fr. 12 = 10 fr. 24).

Si quelques Juifs étaient assez hardis pour s'établir ou s'introduire dans notre préfecture, sans une permission expresse de notre Oberlandvogt et de nos conseillers, ainsi qu'ils l'ont fait jusqu'à ce jour, nos sujets et habitants des villages dans lesquels ces Juifs se seraient ainsi établis les dénonceront sur le champ à notre Oberlandvogt et à nos conseillers, pour les faire punir de leur témérité et de leur audace, et les faire rechasser des dits villages.

Art. 2. — Dans aucun de ces villages il ne sera permis aux Juifs d'avoir une synagogue. Dans le cas où ceux qui demeurent dans notre préfecture, ou bien des étrangers, s'assembleraient ouvertement ou en secret dans quelque village pour y tenir une espèce de temple, ils nous payeront, chaque fois qu'ils en auront été accusés et convaincus, un mark d'argent (à 10 florins de 5 fr. 12 = 51 fr. 20) pour amende.

Art. 3. — Les Juifs résidant dans les villages de notre préfecture ne pourront héberger chez eux des Juifs étrangers, pas même une nuit, sans en prévenir l'autorité. Ces derniers peuvent passer un jour et deux nuits chez leurs coreligionnaires, si, au préalable, ceux-ci en ont fait la déclaration et reçu la permission.

Si, malgré cette défense, un Juif se permet d'enfreindre cette loi, en logeant des coreligionnaires étrangers, il nous payera pour amende, autant de florins qu'il aura eu de Juifs chez lui, et un florin par chaque nuit.

Les Juifs étrangers, de leur côté, s'ils sont entrés dans notre préfecture sans l'autorisation de notre Landvogt et de nos conseillers, payeront la même amende.

Art. 4. — Aucun Juif, demeurant dans un village de la préfecture, ne pourra prêter de l'argent sur des biens-fonds ou autres immeubles, ni se les faire céder, soit par contrat, soit de toute autre manière.

S'il arrivait qu'un Juif prêtât de l'argent sur biens-fonds, non seulement il perdrait cette somme, mais encore il serait puni et condamné à l'amende par le juge, selon la qualité de la matière ; si l'on avait passé des obligations, elles seraient nulles et d'aucune valeur.

Néanmoins dans un cas très urgent, il sera permis aux chrétiens d'emprunter de l'argent des Juifs, mais alors ces derniers ne pourront compter qu'un florin par année sur vingt (5 0/0).

Seulement, pour plus de régularité, il faut que l'emprunteur vienne avec sa femme et le Juif devant le Landvogt, à qui il fera part de la somme qu'il veut emprunter et du gage qu'il veut donner.

Si ces sortes d'opérations se font clandestinement, et qu'on arrive à les dévoiler, le chrétien payera cinq livres Strassburger Pfenning d'amende (à 10 fr. 25 = 51 fr. 25), et le Juif, outre qu'il perdra sa créance, subira encore une punition que lui infligera notre Zinsmeister.

Art. 5. — Nous ne permettons à aucun chrétien de servir d'intermédiaire, afin qu'un Juif, pour de l'argent prêté, obtienne hypothèque sur son débiteur. Pour écarter tout malentendu à ce sujet, nous déclarons sans valeur tout écrit de ce genre quand il y a un Juif en jeu. Et si un notaire, ou tout autre officier public, se permet de passer de pareils actes, ils seront déchus de leurs places et ne pourront plus jamais en avoir.

Si l'employé n'avait pas été nommé par le gouvernement, nous

demandons que les autorités de chaque endroit s'en occupent, lui donnent de la prison, ou le punissent d'une autre manière, comme le mérite un délit de ce genre.

Art. 6. — Si quelqu'un de nos sujets paie un à-compte à un Juif sur une créance quelconque, il faut que le Juif mette sur le dos du billet en caractères très lisibles la somme qu'il a reçue, afin qu'il ne puisse pas venir redemander le capital entier [1].

Art. 7. — Sous peine d'amende et de perte de sa créance, aucun Juif de Haguenau ne pourra citer un chrétien devant une autre juridiction que celle de notre Landvogt, devant nos juges ou conseillers de Haguenau même.

Art. 8. — Nous défendons aux Juifs d'acheter, sans autorisation écrite, des vases d'argent, des habits, du zinc, du cuivre, de l'étain, de la toile ou tout autre article de ménage, afin qu'ils ne puissent rien acquérir qui puisse avoir été volé.

Art. 9. — Quand ils sortent de chez eux, les Juifs doivent être convenablement vêtus.

Art. 10. — Ils ne peuvent faire de billet, ni passer d'écrit d'aucun genre, dans un hôtel, une auberge ou une pinte, pas plus en ville qu'au village, sous peine d'un mark argent.

Art. 11. — Ils ne pourront avoir d'autres propriétés que celles dont ils auront besoin pour leur propre usage.

Art. 12. — Aucun chrétien ne doit donner de l'ouvrage à un Juif le dimanche, ni trafiquer avec lui ce jour.

Art. 13. — Aucun Juif, homme ou femme, jeune ou vieux, ne devra être enterré le dimanche, ni les jours de fête, sous peine d'une amende d'un mark (51 fr. 20) pour la famille du Juif, et d'autant pour le chrétien qui aura conduit le corps.

Art. 14. — Nous défendons aussi aux Juifs sous peine d'une amende d'un mark, de jouer avec les chrétiens, ni peu, ni beaucoup, ni chez eux, ni à l'auberge.

Art. 15. — Tout Juif qui se permettra de discuter religion avec un chrétien sera puni de prison.

Art. 16. — Les Juifs, hommes et femmes, demeurant dans les bourgs et villages de la Landvogtéi, doivent rester chez eux toute la semaine sainte, garder leurs maisons avec portes et fenêtres fermées autant que possible. Ils ne mettront pas d'habits de fête et ne se pareront pas, en considération que la sainte Eglise catholique et ses membres sont en deuil, surtout pendant cette époque de l'année, pour Jésus-Christ, notre sauveur et notre sanctificateur.

Art. 17. — Nous ne permettons pas aux Juifs de se marier sans autorisation du landvogt, ni d'inviter des étrangers à la noce, sans la sanction du magistrat. Sous aucune condition ils ne pourront se

[1] Nous ne savons comment les Juifs devaient s'y prendre pour écrire lisiblement, sur le dos du billet, la somme reçue. Ce n'est que vers la moitié du XVIIIe siècle que nous trouvons une signature écrite en une autre langue que l'hébreu.

marier le vendredi ou le samedi, car ce sont encore des jours de deuil. Sous peine d'un mark d'amende, ils ne danseront pas avec un chrétien (homme ou femme) ni ne feront de démonstrations dans les rues.

Art. 18. — La fête des tentes doit être célébrée chez eux. Ils ne pourront pendant ces huit jours inviter un chrétien à venir les voir.

Art. 19. — Nous leur défendons de donner à un chrétien des pains azymes pendant leur Pâque, sans la permission expresse des autorités. Celui qui contreviendra à ce règlement sera puni d'un florin d'amende.

Art. 20. — Les femmes juives qui veulent prendre un bain doivent le prendre en cachette, aussitôt ou aussi tard que possible, afin que personne ne puisse en être offusqué. La punition, au cas où cet article ne serait pas strictement observé, est laissée complètement au jugement de nos landvogts et de nos magistrats.

Art. 21. — Enfin nous voulons qu'ils continuent à porter la rouelle jaune, qu'ils se servent d'un mors de chariot quand ils veulent monter à cheval, qu'ils ne transportent aucune espèce de marchandises, et surtout qu'ils ne portent pas d'armes, s'ils ne veulent pas qu'on leur inflige une amende de trois florins.

Fait à Vienne le 2e juillet 1561, après la naissance du Christ, de notre règne romain la 31e année, et des autres la 35e année.

Signé: FERDINAND.

ELIE SCHEID.

PIÈCES SUPPLÉMENTAIRES

N° 16. 1300.

So einem Juden ein Ayd aufgelegt würd, soll ihm zùvor, und ehe er den Aydt thut, vor Hande und unter Auge ùfgelegt werde ein Buch darinnen die Gebott Gottes dem Moyses auf dem Berg Sinaï von Gott geschrieben sind. Darinn soll er mit bedektem Haùpte seine rechte Hand legen, und schwören wie volgt :

Als hierin stehe und mir vorgelesen ist, und ich mit Worten bescheide bin, das will ich steet halten, als mir helfe mein Herr Gott der geschaffen hat himmel und erde, wasser und feuer, lùft und dùfft, laub und grass, berg und thal und alle creaturen. Und ob ich nicht hielt diesen Eidt, so musse mir nimmer zù hilff kommen die heilige Ehe die Gott gab dem Herrn Moyses auf dem Berg Sinaï an

dene steineren Taffeln, und müsse mir nimmer zù hilfe kommen die heilige nahme die da geschrieben sint in den fünf büchern herrn Moyses ; und ob ich diesen Eydt nicht hielte, so müsse mir nimmer zù hilfe kommen, das allergröster Gebott, das Gebott der Beschneidung, derbei hievor unsere altvätter Abraham Isaac und Jacob ein Eydt stobten und schwùren ; und ob ich diesen Eydt nicht hielte, so müssen mein weib und kind wittwen und wayssen werden, und mein Gruess nimmer kommen zù anderen Gruessen.

(Cartulaire de Haguenau.)

N° 17. 1386. GG. 64.

Ich Stiflaus von der Viten Mühlen landvogt in Elsass, vergihe offentlich an diesem briefe das ich in des heiligen Reiches mines gnedigen herren des römischen Königes und in min selwer getruwen Schirm, friden und geleite genommen und empfangen habe, Mennelin von Thumifer, Deyat sinen sùn, Vŏlfelin sinen Dochterman die Juden zu Hagenau, ire Wibe, ire kinde, und alles ire gesinde die zù irene Costen gehörent, usgenommen die die selber lihent, und wucher nement, von datum dies briefs ein ganzes iar us. Also das dieselben Juden seshaft und wonende mügent sin zù hagenau in der Stat oder in welcher andern des richstatt in elsass sie wöllent dis obigen Zil us. Und mügent do lihen, wucher nemen, kauffen und verkauffen und do haben nutzen und niessen, alle recht, friheit und gùter gewonheit die andere iuden ire vordern bis heraldo genützet und genossen habent. Darzu so en sol sie auch nieman erzügen deheine hande sachen, denne mit zweien undersprochen christen und mit zweien undersprochen iuden die do auch seshaft sint und recht do habent. Und darumbe sullent sie mir von des riches meines herrn des Kunigs und von minen wegen, nieman anders schuldig und gebunden sin zù diendend, noch zù gebende das obige zil us, dene eilf gulden den sie mich zu hande bar bezahlet hant, domitte mich wol begnüget. Do von so globe ich den vor genanten iuden von des riches minen herren des künigs und von minen wegen zu hant habende und zu schirmende diese obige zit us getruwlich als werde ich kan mag und sol one gewerde.

Dies zùr Urkunde so ist mein Ingesiegel gehenket an diesen brief der geben wart uf sant michelis tag des iares also men zalte von Gotes geburte druzehenhundert achtzig und sechs iare.

N° 18. 1387. GG. 64.

Wir der meister und der rat zù Hagenau tunt kunt mengeliche mit disem briefe das wir han getröstet und tröstent ouch mit disem briefe, für uns und unsre stat Hagenowe, und alle unsre helfere und dienere.

Mennel Eliatz sun von Thumifer den Juden, sin wibe, kint und alles ihr gesinde zu schirmende als unser einem und als iuden von alten und von nüwen Ziten har kommend sint an alle gewerde, von unserm frowentage der lichtmesse der nehest kommend über ein ganzes iahr umbe zehn pfund strassburger pfenning die er uns darumb geben hat. Och sullent die vorgenannten Juden ire kind und ir gesinde mengelichen der do wonet in der Stat zù Hagenowe, ie das pfund nit höher lihen noch darüber kommen denne umbe zwei pfenninge und den landlüten net höher lihen, noch dorüber kommen denen umbe drie pfennige zù jeder Wochen ; und sol das lihen ungeferlichen den lütten in unserer Statt wonende und den landlùte einer site, also die andere site glich anv'zigen sin ze lihende und sullent och vor dem iare keine rechenunge vordern oder nemen.

Und des zù Urkundet hant wir unsre Stette Ingesiegel gehenket an diesen brief der geben war an sante Anthonien tage in dem iare drützenhundert achtzig und sieben iare.

N° 19. GG 65.

Wir Ferdinand von Gottes Gnaden, erwöhlter römischer Kaiser, zù alln Zeiten mehrer des reichs zù Germanien, zù Ungarn, Böheim, Dalmatien, Croatien und Sclavonien König, Infant in Hispanien, Erzherzog zù Œsterreich, Herzog zù Burgund; Steuer, Kärndten, Crain und Wurtemberg's, Grave zù Tyrol, etc., bekennen und thuen hiemit meniglich zu wissen; Als wir kurz verschiner Zeit unser Landvogtei Hagenau von weilend dem hocherborenen Ott Heinrichen Pfalzgraven bei Rein, Herzog in Bayern, unserm lieben Oheimen und churfürsten widrumbe an uns und unsere erben am Haus œsterreich gnediglich gelöst dz wir gefunden dz in ermelter unserer Landvogtei bisher vil Juden und Jüdin, und sonderlich in etlichen dörffern die nahend bei einander gelegen, von fünf bis in sechs und mer hausgesessen von Juden und Jüdin ohne einige Ordnung gewohnt und sich enthalten, welche auch täglich iren überflüssig Zuegang von fremden Juden mit allerhand verbottenen Practicken, Gewerben und Hantirùng dermassen gehabt dz dardurch unsern getreuen underthanen in der Landvogtei nit allein an allen iren wachsenden früchten und Viehe, so dieselben Juden ùffs höchst allenthalben in der Landvogtei auffkauffen und verzehren sondern auch an Hausrhat und andern, das sie den Juden ihres verderblichen Wùchers und darleihens halber geben müssen, Schmälerung und Abgang ervolgt, also das sie ire Botten, Steuern, Zins, Gültten und anderes nicht abrichten mögen und sich dardurch zù vielmalen von iren Lehen und erbgüettern auch weib und Kindern austreiben lassen müssen. Wiewohl wir dann endlichs Vorhabens gewest zùr Abstellùng solcher der Juden schädlichen, wucherlichen handlungen, so sie bishero in obgedachter unserer Landvogtei ohn einige forst und

straff gegen den underthanen getrieben, sie gar hinweg zuverweisen und aùs zù reùthen, so haben wir doch erwog, daz die Christenheit die Juden bishero zùr gezeùgnüss unsers wahren christlichen Glaùbens, doch mit sondern Ordnung und Satzungen, geduldet, und wo die gar vertreiben sollen werden, dz desto weniger in Gedechtnüs bleibe und bestehen würde dz durch ire Vordere Christus Jesus unser seeligmacher gemartert, gecrützigt und getödt worden; darumben sie dann von aller irer herrschafft und Oberkeit kommen und unserer der christen herrschafften, obrigkeit und gewalt fur sie gemacht worden sein. Derhalben dann und in Anstehung irer freiheiten, so sie von uns und unseren Vorfahrern, Königen, Kaysern undt regierenden fürsten von Œsterreich erlangt haben, auch aus andern mehr ursachen, haben wir bedacht die Juden dieser Zeit obgedachter unserer Landvogtei nit gar zù verweissen, sondernweg fürzùnemen damit obbemelte unsre und andere underthanen und Insessen hinfüro von solchen verderblichen, wùchelirchen Contracten und Handlung verhüetet, und die Jüdisheit wieder recht auch nicht getrùngen werden und uns demnach diese nachgeschriebene Ordnung, entschlossen, sagen, ordnen, wollen und mögen ernstlichen das die nùn hinfuran, also von articul zù articul vestiglich gehalten, deren gelebt und nachkamen werde, bei Vermeidung der poënen und straffen über einen jeden gesetzt.

Erstlichen, sollen in unserer Landvogtei Hagenau, hinfüran keine Juden mehr, dann mit Vorwissen unserer Landvogtei und räthen aufgenommen, auch hinfüran nit mehr jüden alls in nachgemelten Flecken, nämlichen zù Wingersheim, Mutzenhausen, Leutelshausen, Bossendorf, Ettendorf, Batzendorf, Eschbach, Vorscheim, Surburg, Gunstett und die Walek, in jedem ein hausgesess mit juden, dz ist, ein man und sein weib mit iren unveränderten Kindern und gesindt, gehalten werden. Solcher hausgesess Juden soll eines und jährlichen in unser Landvogtei Zinnsmeisteramt zwen Gülden geben, welche Juden aber sich hierüber heimlichen wie bishero, oder bewilligùng unseres Landvogtes und räthe eintringen, sollen die underthanen der dörffer, darinnen sich die juden also heimlich einschlichen, solches jetzgemelten unserm landvogt und räthe anzeigen, die Juden darumbe der Gepür nach zu straffen, und dieselbe wiederumbe von dannen und hinweg zù schaffen wissen.

Zùm Andern, dz auch fürther kein Synagog mehr in keinem Dorff unserer landvogtei gehalten werden solle, und so sich die Juden in ermelter landvogtei gesessen, oder andere Juden die von anderen Orthen darein kommen, derselbe hier über heimlich oder offentlich gebraùchen, dz der oder dieselben, so offt das beschehen und erfunden, uns ein Mark Silber ùnnachlässlich zu bezahlen, verfallen sein sollen.

Zùm dritten, dz die Juden in obgedachten unsern flecken der landvogtei gesessen keinen andern fremden juden so nit gelayd von dem landvogt hat, über ein Nacht, und die so gelayd haben, über ein tag

und zwo nächt ungewerlich bei inen haùsen, herbergen und enthalten, es würde ihnen dann durch obgemeldte unsere Landvögte und räthe insonderheit erlaubt. Welcher Iùd aber ohne solche erlaubniss ein oder mehr lengre haùset, herbergt oder enthielt der sol von jedem juden einen gulden, dergleichen der Jud, so also behauset, und beherbergrt enthalten und begriffen wirdt, auch jeder und ein jedes mal uns ein Gulden zùr poën und straff verfallen sein. Es solle auch kein fremder jud ùnangesagt und unerfordert glayds in und durch vorgemelts unser landvogtei ziehen, bey berürter sträff.

Zùm Vierten, dz auch hinfüro kein jud oder jüdin, so in obgedachten flecken und dörffern der landvogtei gesessen auf keine bestimente oder specificirte liegende stück nach güeter weder in gemein und sonders je ausleihen noch einigen andrn Contract oder handel treiben, machen, annemen noch brauchen; wo aber das darüber beschehe, so sol der Jud der dz gelt, so er uff ein oder mehr gelegen stück und güeter in gemein und insonders gelihen, oder gelegt hat, die schuld desselben gelts verloren haben, und darzù der obrigkeit in die straff, soviel das anlehen oder ander Contract, darumbe der Verschreibung ufgericht worden, betrifft, gefallen sein, auch die brief so wieder dieser ordnung und satzung ufgericht, und ùm verpfändung oder in andere Weg, in gemeyn oder in sonderes auf glichen stück und güetter geliehen weren oder würden weder inner- noch ausserhalb Rechtens, die sein geschworen oder nit, und sonst in ander Vorstrickhen, wie dz manschen Sinn möchte ordenen Khan, crafftlos, nichtig, unwürklich, und von Unwürden sein, und in recht daraùf und darüber noch sonsten von jemand nicht erkennet noch procedirt werden, in einigs weg, es sollen auch hinfuro kein Gesuch nach Wucher zùr geliehenen gelt vor hauptschulden geraitete geschlag noch gemacht, damit allweg zwichen dem geliehenen und ufgenommenen gelt, auch gesùch und erkanntnüss gehabt werden möge.

Und damit aber danacht unser underthanen in obbestimmter unser landvogtei im fall der noth, gelt von den Juden aufbringen mögen, und darinnen von denselbigen nit übernommen werden, so bewilligen wir hiemit dz die obgedachten Juden unsern underthanen obernanter unserer landvogtei wol gelt liehen, doch nit ander gestalt, dan obgemelt, und dz sie des Jars von zwanzig gulden nit mehr alls einen gulden nemen mögen; wan auch unsere underthanen also geltt umb die Juden entlehnen wollen, dz dieselben dann mit dem Juden, so dz gelt herliehen wil, auf dem Schultheisen, darunter der unterthan gesessen und seiner hausfrauen, so derselbe eine hette, vor unserm landvogt und räthe erscheinen, solches ihnen anzeig, und darüber bewilligung erlangen, denselben unser landtvögten und räthen bevelen wir auch hiermit, dz sie solche bewilligungen nit anders tun, dan obvermelter Articul vermag, welche underthanen aber hinwieder ohne vorwissen Landvogt und räthe einig gelt von

Juden entlehnte undt aufbrachte, der soll so offt das beschieht, umb fünf pfùnd pfennig gestrafft, und der Jùd, so also dz gelt ohne vorwissen der herrschaft herleiht, die haubtsumme des dargelihenen gelts verfallen sein, und dùrch unsern Zinsmeister eingezogen werden.

Zùm fünfften dieweil sich offtermals begiebt dz die Juden so sie nit offentlich und austrücklich iren Wuecher üben und trüben können, sich doch durch heimliche gesuchte weg, denselben zù erlangen fürnemen, der gestallt dz der Wuecher für das haubtgelt in sonderlichen Verschreibung angezogen wird, dz auch sie die Juden, solche ire ùnbilliche Schulden und anforderung die sie auf die armen Christen mit höchsten beschwerden und unùzenlichen Vortheil erlanget, andern christen verkauffen, undt die Verschreibungen auf die Verkaufer stellen lassen, welche inen die armen uber vortheilten Schuldner zù dem hessigsten dringen, und sie etwan gar von haus und hof vertrieben, solchem aber fürzùkomen, setzen, ordnen und wöllen wir, dz in obgemelter unserer landvogtei Hagenau alle Verschreibungen zwischen Christen und Juden vor ieman ander dan der ordentlichen obrigkeit, darinn der contrahirend christ gesessen aufgericht werden sollen. Da aber diesem zù entgegnen einige Verschreibung auffgericht würde, solle dieselbige crafftlos, nichtig und unbindig sein, und kein richter darauf erkennen. Es soll auch kein christ einem Juden sein Action undt forderung gegen einem andern Christen abkauffen, oder ein Jud, alls schuldglaubiger einem andrn Christen solche actionen und forderungen in einigen weg cediren oder einiges Contracts zustellen, bei Verlust derselbig forderungen, zùdem wöllen und gebiethen wir, dz keine obrigkeit, Notarii oder andere schreiber dise contract, da ein jud eines christen schuld, einem andrn christen verkaufft, stellen oder verfertigen. Wie aber einig Obrigkeit notari oder andrn Schreiber solches übertreffen, dieselben sollen irer ehren undt Aemtern entsetzt sein, sich deren nit mehr zù gebrauchen haben. Aber der andr Schreiber halber so hierwider handeln befunden, bevehlen wir hiemit den obrigkeiten eines jeden orts, dz sie die mit dem thurngefängniss, oder in anders gelegen Weg straffen, wie dann solche unbilliche höchstverderbliche und gefehrliche Contract und derselben Verbriefung im reichstag abschied anno 1551 zù Augsburg aufgericht, gleichfalls alles ernsts verbotten und abgestellt sein.

Zùm Sechsten, Ordnen, Setzen und wöllen wir auch so ein underthan in unserer Landvogtei Hagenau an seiner Schuld oder gegebenen Verschreibung einem Juden Ichzit gibt, bezalt oder vergnüegt, das solches alsbald auf seinen gegebenen Schuldbrief oder Verschreibung ordentlich gezeichnet und geschrieben, damit er nochmalen von den Juden nit umb gantze summa angelangt und ersucht werde, welch Jud aber wenig oder viel von einem underthanen an seiner gegebenen Verschreibung genommen, endpfahen oder sonst begnügt würde und solches auf sein empfangenen schuldbrief nit eigentlichen

schreiben oder verzeichnen lässt so soll alsdann der Jud auff des schuldners briwerliches fürbringen der gethanen bezahlung oder Vergnügung von seiner clag und forderung des übrig rests des geschriebenen Schuld gefallen, und solch Schùldbrief nit mehr cräfftig oder würklich, und darzù der Jud der obrigkeit soviel alls an solchem schuldt brief noch unbezahlt ist, für straff verfallen und zù bezalen schùldig sein.

Zùm sibenden das auch die obbemelt Jüdischeit mann und weibs personen fürterhin zù verhùtung unordentlichen Rechtfertigung mùtwillig unrosten und schäden, damit sie bishero den armen gemeinen mann zu beschwerlichen verderben geführt haben, jemand wer der oder dieselben, so uns alls underthanen unterworffen, mit Keinem andr frembden oder aùsländischen, geistlichen noch weltlichen gerichte ob sich gleichwol einer derselben und auch der freiheiten so er sich darwidr beholfen möchte, verziehen und begeben hette umb was sach das were, nit fürnemen noch bekümmern, sond'n wo die gemelten Juden zù einem oder mehreren derselben Ichtz zù fordern, zù sprechen oder zù legen hetten oder künfftiglichen gewinnen, sollen sie dieselben irer spruch und forderung vor ir der underthanen ordentlichen gerichts obrigkeiten darunter ein jeder gesessen und sonst niemer anderswo, güetlich oder achtlich ersuchen und was richtiger bekanntlich schulden erfunden werden, darinnen sollen inen die amtsleüt derselbig gerichts obrigkeiten hülflichen sein, und die underthanen ausserhalb rechtens, soviel sich gepüret darzù halte und verschaffen, dz sie derhalben entricht und bezahlt und nit aufgehalten werden, aber umb schulden und anforderùngen davon die juden in der gültigkeit und ausserhalb Rechtens nit bekomen möchten, darumb soll den Juden uff ir anruffen in gemelter unser landvogtei Hagenau gerichten da die ordentlich hin gehören, zù den ordenlichen gerichtstagen, wie den christen, ohne vorzùg rechts gestattet werden. Wurde dan einem Jude von denselben gerichten Rechts versagt, undt inen dz gefährlich verzogen oder wider billich undt alt herkomen mit grossem beschwerdt und das also kündtlich gemacht, der oder dieselbe mögen alsdan wol ir recht vor bestimbter landvogtei hofgericht und rähte suchen. Wurde aber eintweder theil an denselben andern gerichten mit urtheil und erkantnüs beschweret, dz dem sein Gesuch und appellation für den oberen Richter und die ordenliche obrigkeit zùgelassen und hiermit nit abgestrickt sein. Welchem Jud oder Jüdin aber darwidr handeln und die obgemelten personen umb ir anforderung spruch oder klagen für andrn undt fremdten gericht fürnemen undt der oder die angesprochene vorberierter unser landvogtei hofrichter und räthe, clag und rechtfertige, undt dz also in rechtkundlich ermacht würde, so soll der oder dieselben Juden nicht allein von irer Action und der haubtsach gesprochen besonder darzu je nach gelegenheit und gestalt same der sache, und zur poëne, straff und besserùng erklärt werden.

Zùm Achten, nachdem sich vilfeltig begibt das Verthùemische Leüth den Juden Vahrendshaab versetzen und verstehen lassen, oder umb halben wert verkaùffen, und darzù manchem das sein durch raub, oder sonst dieblich entragen, und den Juden versetzt, verkaufft, und durch dise Weg als Vorschlag und verhalten wird, dz der recht herr dem es entwehrt worden ist, je zù Zeiten beschwerlich oder auch gar nit mehr darzù kommen mag, so wöllen wir dz die Juden manns und Weibs person hinfuro auf kein vahrender haab, es sei Silberbecher, Kleyder, Zins, Kùpfer undt messing geschirr, leinwandt, hausrhat, wie die imer namen haben mögen, lihen, dieselbe behaltskauffs oder tauschsweiss, noch einigen andrn gestalt annemen, an sich bringen noch andn juden zuschriben sollen, ohne beisein wissen und willen der fielgesagten obrigkeiten, wann inen auch solch vahrende haab von unsern underthanen oder auch frembden Zùgebracht würdet, dieselben wären verdächtig oder unverdächtig, das sie alsdann die zugebracht haben, aufhalten solches der obrigkeit darunter sie sesshaft seyn unverzogenlich anzeigen, und zùvor und ehe sie die Zubringer von inen weisen, bescheids erwarten sollen, alles bei Vermeidung libstraffe. Und im fall sich Zuetrüege das hinder einigen Juden manns oder weibs personen was geraubten oder gestolener Haab und güetter befunden, sollen dieselbig den Ienig den sie zuständig und dasselbig derthun und beweisen würden, widr ohn alls entgeltung zugestellt werden.

Zùm Neundten dieweil den Juden vilweniger dan dem Christen Volk zustehet noch gespürt ohne erkanntnùs zulassen und bewilligung der hohen Obrigkeit derselben Statt, Markten, Dörffer, Gericht, Gebiet und lands zu gebrauchen, haben wir fürgenommen und geordnet dz alle juden, sie sei in unsern flecken und Dörfferen der Landvogtei oder ausserhalb Gesessen, die sich der Statte, Mærckte, Dörffer, Gericht und gebieten gerierter unserer Landvogtei, mit irem handel, Wandel, Gewerb, Kauffen oder verkauffen gebraùchen von unserm Landvogt undt rhate verbürgt und beglaitet sein sollen; Welcher aber oder welche nicht als von ermelter unserer Landvogtei verburget noch verglaitet wäre und darüber die Stätt, Märkte, Dörffer, Gericht und Gebieth ermelter unserer landvogtei mit handel, Wandel, Gewerb, Kauffen oder verkauffen gebrauchen und gegen dem oder denselben oder iren liben haab oder güetter jetz furgenommen oder gehandelt würde, dz sich der oder dieselbe so solches thetten damit nit verfraùvelt oder vermisshandelt haben sollen.

Zùm Zehnten sollen die Juden manns oder weibs personen, sie seien in unserer landvogtei oder sonst ausserhalb sesshaft kein Kauffmannschaft in Würth- oder andre Haùsern, es sei in Stetten, Märckten, Dörffern, Flecken oder Gerichten treiben, es hette dann solches christen personen an Märkten der offenen Strassen kaufft und würde ihnen einem zu haùs zùtrag bedingt, aber bei poën eines marktes silbers.

Zùm Eylften das auch die juden manns und weibs personen in den

flecken obgedachter orthen unserer Landvogtei gesessen kein liegende Stück oder güetter und darzù nit mer viehes mit dem sie Zwing und Bann gebraùchen, haben noch halten dann allein soviel viehes alls sie zù irer haùshaltung nottürfftig sein und inen sie zù zeiten von Landvogt und Rhaten zùgelassen wirt, auf dz den gemeynen burgerschafften undt underthanen irenthalb soviel weniger ire Wayd Niesung geschmalert werde, sich auch in Woch- oder andr Marktage in Kaùffen und verkauffen dermassen halten, dz die christen ihrenthalben kein beschwerd haben.

Zùm Zwöiften dieweil sich der gemeine christenvolk zùerinneren das dasselbig in unsern heiligen glauben, dieweil der begründt ist, billig auffrechten und bestandigen mit haltung der heiligen sontag, die Gott selber, so dann der hochzeitlichen Fest unser lieben frawen, und ande heiligen tage, so von der heiligen Kirche aufgesagt, erzeigen undt sich deshalben wieder Gottes, der berierten Kirchen aufsagùng undt der seelen Heyl nicht leichtfertig beregen lassen sollen, dz sie uf solche tage (so doch die genanten Juden iren sabat halten und um keines zeitlichen genieswillen oder sonst den christen dienstbarkeit beweisen.) Sich von Inen den Juden gebrauchen, und damit selbst gegen inen leichtfertiglichen zùr ergernies und zur Veracht unseres heiligen Glaubens führen lassen, dz was auch ferner zùgeschaffen nit gemeindt ist, haben wir fürter gesetzt und geordnet welche christen manns und weibs personen nùn hinfuro auf obbemelte Sontag, die hochzeitlichen Fest, auch unser lieben Frauen, der zwölf botten, und andern heiligen tage so zù feüern gebotten worden, sich durch die Juden in iren sachen umb lohn oder sonst gebraùchen lasst, dz der oder dieselbe, so offt dz befunden, von Landvogt und rahten umb s. g. ùnnachlasslichen gestrafft werden sollen welche nachgesetzte Amptlütte aber demselbig zùsehen dz gestattet und nit obgedachten unsern Landvögten und rathe anzeigte damit die Straff gegen den Verbrecheren bevelter massen fürgenomen werden möchte dz wir die oder dieselbe je nach gelegenheit oder gestaltsame der Sachen ùmb solch ir Züsehend Varlässigkeit und ungehorsamen Straffen, und inen solches keines wegs nachgeben oder gestattet werden soll.

Zùm dreyzehnten wan auch hinfuro ein Jud oder Jüdin alt oder jung, todts vergangen ist das dieselben an Keinem und unserer landvogtei an den Sontag oder andre feüertag vom haus zùm vergraben gefeürt, besondn damit bis an den nechsten Werktag darnach verzogen werden soll.

Es werde dan solches von unsern amptlüten aus bewegenden ursachen yemand erlaubt und zùgelassen ; Wer dz von der Jüdisscheit verbricht, der bessert uns ein mark silbers und der Christ, so den todten jùden Körper füerte 1 M.

Zùm Vierzehnden sollen die obgenanten Iuden mit Keinem christen menschen unserer landvogtei in den Würths : noch zuvor der christen noch der jùden haùser weder umb wenig noch vil spilen,

bey Vermeidung der obgemelten poën 1 mark silbers, dz ein jeder so offt er dz übertrifft und nit hielt, zù verbessern verfallen sein soll.

Zùm fùnfzehnten dz wir neben dem das es in den geistlichen rechten verbotten ist, fürgenommen undt geordnet haben bey schwerer und hoher leibstraff, dz die jùden mit den chrysten leyen personen von dem glauben nit reden, argùiren noch diffutiren sollen keines wegs.

Zùm sechszehnten sollen die Juden manns und weibs personen, wo die in unseren flecken und dörffern in obgedachten unserer Landvogtei sesshaft sein, sich die gantz Carwochen in iren haüsern still und heimlich halten, ihre haüser mit türe und fenster sovil müglich verschlossen und Zùehaben sich nit aufmünzt mit Kleidern, Chinoden anzùlegen und zùtragen mit ziren noch sehen lassen sollen in betrachtung dz die heilige christliche Kirch und derselben glider insonders zù der Zeit mit Christo Jhesu unserm erlöser und seeligmacher betrauern und mitleiden tragen sollen, bei Vermeidùng der poën einer Mark silbers.

Zùm siben zehnten so sich begibt das ein Jud so in obgedachter unserer landvogtei gesessen, mit einem Künde hochzeit haben und seine freùnde zù der hochzeit laden wollte dz er das zùforderst unserm landvogt und rathen anzeigen undt umb erlaubniss des bitten solt, undt so ime dz bewilligt und zùgelassen wirdt, solche hochzeit in still undt nit offentlich auf der Strassen vor gemeinen christen Volck auch an keinem freitag noch sambstag halten, darzù auf solch hochzeiten mit keinem Christen personen dantzen, welcher oder welche aber dz nit theten und ein jude mannsperson mit einer christen frawen oder eine jüdin mit einer christen mansperson dantzte, es were auf der Strasse oder in den haüsern deren ein jede mans undt weiber juden person soll, so offt das beschiet erfunden wirdt oder fürkompt, ùns ein mark silbers zù verbesseren verfallen undt unsere underthanen dùrch Ordnung und Verbott solch tanz mit den juden personen zu vermeiden durch landtvogt und raht aùch verbotten werd.

Zùm acht zehenden das sich auch die Juden so ire Laubentage zù halten pflegen in halten undt dz nit offentlich thùen noch christen personen zù inen einzihen bei poëne eines Gulden.

Zùm neùn zehenden dz sie auch unerlaùbt der obrigkeit und deren die gesessen Jemand mehr matzen Kùechen geben, welcher oder welche dz nit hielt, deren oder die bessert, so offt dz erfunden wirt ein Gulden.

Zùm zwanzigsten, alls sich die Jüdische Weiber zù baden pflegen, wöllen wir, dz dasselb hinfüro heimlichen und so früe oder spät beschehe, dz niemand darob geärgert werde, bei Vermeidùng der Straffe und poëne so wir unserm landtvogt ùnd Rathen zu thùen ùndt ùffzùlegen, deshalben selbst vorbehalten haben.

Zùm ein undt zweinigsten damit christen und juden von einander

erkant werden mögen, so sollen hinfüro ein jeder jud, der in unser landvogtei Hagenow, er were ein insess oder frembd, zù handeln oder zù wandeln hat, oder durch ziehen wollte oder würde, einen gelben ring sichtiglichen tragen, aùch zù Ross einen Karch Zaùmb undt kein Zeüg führen aber so die Juden allein durch die Stett, dörffern und flecken unserer landtvogtei Hagenow, durch ziehen, undt nit über den selben tag oder langer als die nacht deselbes verharren oder bleiben würden undt sich darinnen keins handls oder wandls gebraùchen, desgleich auch auf dem land, sollen sie die angezeigten gelben ringe zutragen oder zù fieren nit verbunden sein. Es sollen auch die Juden hinfuro in unserer landtvogtei Hagenau Kein Wehr undt sonderlich Keine lange Waffen, auch büchsen, Wùrfpfeil undt andere verbottene Wehren führen oder tragen, sondern so sie also in stetten zù handeln haben dieselben waffen undt Wehren unter dem Thor oder in iren herbergen lassen, aber brotmesser, kleine tölchlin die mügen sie tragen, desgleichen auf dem landt ausser halb der Statt mügen sie die andern zur Wehren und Waffen auch füeren und tragen, welcher jud aber die ring nit trag, sich auch der waffen, wie iezt gemelt nit massen würde, der solle jedesmal, so oft er dz übertritt, mit drei gulden gestrafft werden.

Darauf so empfelen wir obgemelten unsern landvogt, rathen und amptleùten auch gemeinen christen Volck undt underthanen unserer landvogtei Hagenau und zùvorderst der gemeinen Jüdischeit in obbestimten flecken undt dörffern der landvogtei hiemit ernstlich undt wöllen das ir solcher obbernanter Ordnùng undt Satzung nach seinem Inhalt nachkùmmet undt die allenthalben, in euren unserer Landtvogtei Hagenau Obrigkeiten, Verwaltung undt gebieten offentlich verkünden lasset, undt bei unsern underthanen aùch der Jüdischeit darob seyt schaffet, unz bestellet, damit die nach irer inhalt unnachlasslich undt ohne Abgang, bei Vermeidung der poën undt Straffen über jeden Articul gesetzt dùrch sie gantzlich volnzogen undt darwider nit getan werde, ir auch selbst darwider nit getan werde, ir auch selbst darwider nit tùet und handlet, als lieb denselben undt euren jeden sey unser Ungnad, und die obbemelten Straffen zu vermeiden. Wo dan ir die nachgesetzten Obrigkeiten an dem allem Vahrlassig oder saùmig sein werdet gegen denselben wollen wir auch mit gepürlichen Straffe Verfahren lassen. Undt darnach wisse sich gemeinlich zu richten.

Daz zùr Urkùnd haben wir diese unsere neufürgenommene Ordnung undt Satzùng mit unserem anhangende Insigel verfertigt. Geben in unser Statt Wien den 2. tag Iuli nach christi geburt tausend fünfhundert sechszig und eins, unseres reiches des römischen im ein undt dreizigsten, undt der andern im fünf undt dreissigsten Jare.

FERDINAND.

LES LECTURES SABBATIQUES DANS LE CALENDRIER

Les notes intéressantes publiées dans la *Revue*[1] par M. Abraham Cahen et M. J. Derenbourg sur la place occupée dans notre calendrier par certaines sections sabbatiques du Pentateuque, nous ont amené à étudier le système entier de la distribution des sections sabbatiques dans le cours d'une année. L'économie de ce système n'ayant jamais été expliquée nulle part, que nous sachions, on nous permettra de l'exposer ici.

Les règles qui ont présidé à cette distribution sont en partie très anciennes. Le Talmud en connaît déjà quelques-unes, et des plus importantes, qu'il attribue à Ezra[2]. Elles ne sont cependant arrivées que fort tard à la fixité qu'elles ont aujourd'hui dans le calendrier de nos pays. A part quelques points de repère universellement adoptés[3], la distribution des lectures sabbatiques était restée flottante et arbitraire au moins jusqu'au milieu du XIVe siècle, comme le prouvent des passages d'Abraham bar Hiyya[4], de Maïmonide[5], d'Aron ha Cohen, de Lunel[6], Abraham Ab Bêt Din[7], le *Séfer ha Manhig*[8], Menahem Méiri, de Perpignan[9], le *Tur Orah hayyim*[10], Abuderahim[11], divers auteurs cités par Zunz, *Ritus*[12], plus tard encore Joseph Mitrani[13], enfin cet ordre des sections publié dans les *Halachische Schriften der Geonim*[14] et dont nous ne connaissons pas l'époque.

[1] Tome III, p. 282 et 284.
[2] *Megilla*, 31 *b*.
[3] On attribue à Amram Gaon la rédaction des règles universellement adoptées. Voir la *hagaha* dans le chap. de Maïmonide cité plus loin.
[4] *Séfer ha-ibbur*, p. 70.
[5] *Hilkhot tefilla*, chap. XIII, nos 1 et 2.
[6] *Orhot hayyim*, édit. Florence, f° 23 *a* et f° 27 *a* (nos 1 et 63).
[7] *Escol*, f° 58/9, n° 19.
[8] Edit. Berlin, f° 73 *b*.
[9] *Bêt habbehira* sur *Megilla*, f° 31.
[10] N° 685 ; cf. n° 428.
[11] Édit. Venise 1546, f° 70 *b* et 71 *a*, *Séder happarschiot*.
[12] P. 179, note 1.
[13] Consult. n° 4.
[14] Francfort-sur-le-Mein, 1881, p. 41. L'éditeur n'a pas remarqué que cet écrit con-

Les règles attribuées à Ezra sont : (1°) la section de *Behuccotaï* et (2°) la section de *Tabo*, contenant toutes deux les célèbres malédictions, doivent être lues, la première avant la Pentecôte, la seconde avant la fête du premier de l'an (Rosch-haschana). Plus tard, pour éloigner ces malédictions des deux fêtes que nous venons d'indiquer, on les a fait reculer encore d'un rang en arrière[1], de sorte que les règles suivantes ont prévalu :

1. *Beréschit* doit être lu immédiatement après *Succot*.
2. *Çav* doit être lu immédiatement avant Pâque (au moins dans les années communes).
3. *Bamidbar* doit être lu immédiatement avant la Pentecôte (Sabuot).
4. *Elhannan* doit être lu immédiatement après le 9 Ab, ou, ce qui revient au même, *Debarim* avant le 9 Ab.
5. *Nissabim* doit être lu immédiatement avant Rosch-haschana.

Ces règles, fondées, en apparence du moins, sur des motifs religieux ou même superstitieux, étaient rationnelles et liées à la nature même de l'année juive. Celle-ci a quatre divisions pour ainsi dire naturelles, allant de la fin de Succot à Pâque, de Pâque à la Pentecôte, de la Pentecôte à Rosch-haschana et de Rosch-haschana à la fin de Succot.

Ce sont ces quatre divisions que le calendrier a voulu tracer nettement au moyen des règles précédentes, le partage de la troisième division en deux, allant de Pentecôte au 9 Ab et du 9 Ab à Rosch-haschana, peut seul être considéré comme une mesure artificielle et insuffisamment justifiée. Avec cette dernière division, nous avons donc cinq *divisions* très nettes :

A. De la fin de Succot à Pâque ;
B. De Pâque à la Pentecôte (Sabuot) ;
C. De la Pentecôte au 9 Ab ;
D. Du 9 Ab à Rosch-haschana ;
E. De Rosch-haschana à la fin de Succot.

Le calendrier s'est efforcé de commencer et de finir toujours chacune des quatre premières divisions par une lecture sabbatique invariable, sauf à distribuer plus ou moins librement ces lectures dans les intervalles, selon les accidents que présente chaque année, mais, pour des motifs divers et que nous allons indiquer, il n'y a pas toujours réussi.

Laissons d'abord de côté la division E, comprenant les 23 pre-

tient, sur les lectures sabbatiques du mois d'Adar, deux alinéas parallèles et d'origine différente.

[1] Quelquefois même de deux rangs.

miers jours de Tisri, avec les grandes fêtes de Rosch-haschana, du Kippur et de Succot. Cette division est d'un caractère tout spécial, qui l'isole des quatre autres, et, par suite, elle a, pour la distribution des lectures sabbatiques, un régime à part et entièrement indépendant. *Si elle exerce une certaine influence sur les autres divisions, celle-ci n'en exercent aucune sur elle.*

Il n'y a pas non plus à se préoccuper de la division D, *où la distribution des lectures sabbatiques ne subit jamais aucune variation*, car elle est protégée contre ces variations par la règle du 9 Ab. Le seul changement qui s'y produit consiste dans la séparation ou la réunion des deux sections de *Nissabim* et *Vayyélek*, mais ce changement a pour unique cause des accidents qui arrivent dans la division suivante, dont l'étude a été réservée. Restent les divisions A, B, C. Ces trois divisions sont intimement liées entre elles, de telle sorte que des accidents qui se produisent dans la première vont retentir dans la seconde et quelquefois jusqu'aux extrémités de la troisième. Elles forment donc ensemble un groupe sur lequel a porté tout l'effort des auteurs du calendrier.

Si ces derniers étaient arrivés à appliquer uniformément la 2e règle même aux années embolismiques, les lectures de la division B, comme on le vérifiera facilement en lisant la suite de cet article, seraient absolument invariables et celles de la division C n'offriraient que des accidents pour ainsi dire locaux, rares et de très peu d'importance.

En effet, les accidents qui troublent et empêchent la distribution régulière des lectures sabbatiques sont de deux sortes :

1° La concordance d'un sabbat avec un jour de grande fête. Cette concordance, qui ajourne toujours une lecture sabbatique, rend libre et laisse sans emploi une section de Pentateuque. On remédie à cet inconvénient en réunissant deux sections ordinairement séparées. Inversement, si une année présente plus de samedis que la moyenne, il faut trouver à ces samedis des sections supplémentaires, ce qui se fait soit en séparant deux sections ordinairement réunies, soit même en coupant en deux une section.

2° L'embolisme, c.-à-d. l'intercalation du mois supplémentaire d'Adar II avant le mois de la Pâque (Nissan). L'année commune de 12 mois a 50 ou 51 samedis; mais, par suite de la concordance des sabbats avec les fêtes, elle n'a le plus souvent que 47 lectures sabbatiques [1] ; l'année embolismique, au contraire, a 55 semaines (quelquefois 54) et le plus ordinairement 52 lectures sabbatiques [2].

[1] Sur les 7 types de cette année, 2 seulement ont 48 lectures.
[2] Sur les 7 types de cette année, 4 ont 52 lectures, 2 en ont 51, 1 en a 50.

Pour suffire à la demande maximum de lectures sabbatiques qui se produit dans les années embolismiques, le Pentateuque a été divisé en 52 sections (53 avec celle de *Zot habberaka* qui se lit le *Simhat tora,* lequel ne tombe jamais un samedi, et en comptant pour une seule section *Nissabim-Vayyélek* [1]). Il en résulte que, dans les années communes, qui ont ordinairement 47 lectures, il faut faire, sur ces 52 sections, 5 réductions qu'on obtient par la liaison de deux sections. Les 5 liaisons choisies sont :

1. *Vayyakhêl* et *Pecudé* (division A) ;
2. *Tazria* et *Meçora* (div. B) ;
3. *Aharé* et *Kedoschim* (div. B) ;
4. *Behar* et *Behuccotaï* (div. B) ;
5. *Mattot* et *Macé* (div. C).

Le choix de ces liaisons, de préférence à d'autres, s'explique ainsi :

La 1re est imposée par la 2e règle (Pâque après *Çav*).

Les 2e, 3e et 4e liaisons sont imposées par la 3e règle (*Bamidbar* avant Pentecôte).

La 5e est imposée par la 4e règle (9 Ab avant *Ethannan*).

En outre, on remarquera que ces liaisons sont autant que possible placées, dans chaque livre du Pentateuque, à la fin de ce livre.

Si l'on était parvenu à faire passer dans les années embolismiques la 2e règle (*Çav* avant Pâque), comme l'ont pratiqué longtemps diverses communautés, suivant le témoignage d'Aron ha Cohen, de l'*Escol* et de Menahem Méiri, on aurait fait, dans la section A, les dédoublements nécessaires pour suffire à la demande des années embolismiques, et les sections B et C seraient restées conformes au type qu'elles ont dans les années ordinaires. Cette mesure aurait été la plus simple et la plus rationnelle, puisque c'est l'intercalation du 13e mois qui fait l'irrégularité des années embolismiques et, ce mois étant placé dans la division A, il était naturel de limiter à cette division les troubles produits par l'embolisme. Les sections qui se seraient prêtées le plus volontiers, dans la division A, à ce dédoublement sont, d'après les indications des auteurs que nous avons cités, *Vayyéra* [2], *Mikkéç*, *Vaéra*, *Mispatim*, *Tissa*, sans parler de la séparation déjà acquise de *Vayyakhél* et *Pecudé*. Mais la 2e règle n'ayant pas prévalu dans les années embolismiques, on l'a remplacée, pour ces années, par une autre

[1] Ces deux sections n'en forment qu'une en réalité. Voir J. Derenbourg, dans *Journal asiatique*, 1870, II, p. 532.

[2] Et peut-être aussi *Vayyicra*, si l'hypothèse de M. Derenbourg (*Revue*, *l. c.*) se confirme. Cependant nous pensons qu'on aurait eu une grande répugnance à dédoubler la première section d'un livre du Pentateuque.

règle, d'après laquelle Pâque doit être précédée immédiatement de *Meçora*. Cette règle doit être assez ancienne, sans cela les groupes de deux sections liées qui se trouvent dans les divisions B et C n'étant jamais séparés, ces groupes ne formeraient chacun qu'une seule section portant un seul nom. Nous verrons plus loin que cette règle elle-même n'a pas pu se faire appliquer uniformément à tous les 7 types de l'année embolismique et que, pour deux de ces types, un grand nombre de communautés ont encore reculé Pâque d'un rang en avant, après *Aharé*. C'est ce que fait aussi le calendrier qui a fini par prévaloir dans nos pays.

Il résulterait de ce qui précède que les années embolismiques différeraient des années simples par la solution des 5 liaisons indiquées plus haut et qui se trouvent dans les divisions A, B, C. Cependant, à la faveur de circonstances accidentelles qui seront expliquées plus loin et dont l'une est la nécessité de respecter la 4° règle, la dernière de ces liaisons a pu et dû se maintenir dans la plupart des années embolismiques et la lecture sabbatique supprimée par cette liaison a été remplacée, quand il le fallait, grâce à un artifice imposé d'ailleurs par la division E et que nous indiquerons tout à l'heure. Quand il a été impossible de recourir à cet artifice, certaines communautés ont séparé *Mattot* et *Macé*, d'autres en ont maintenu la liaison et ont dédoublé *Mispatim*.

La division E (23 premiers jours de Tisri), nous l'avons dit, est soumise à un régime spécial. Le calendrier lui a réservé une lecture sabbatique, *Haazinu*, les autres samedis de cette période étant souvent éteints par leur coïncidence avec un jour de grande fête. Cependant il arrive assez fréquemment encore que cette division contienne 2 samedis non absorbés par les fêtes au lieu d'un. Que faire alors? Ici intervient l'artifice dont nous venons de parler : il consiste à détacher *Vayyélek* de *Nissabim* de l'année précédente et à le reporter dans l'année nouvelle, au samedi disponible de la division E. Il en résulte deux particularités curieuses, car il se rencontrera : 1° des années où *Vayyélek*, inutile au commencement et détaché de la fin pour les besoins de l'année suivante, ne sera pas lu du tout ; 2° des années où cette même section, nécessaire au commencement et maintenue à la fin dans sa liaison avec *Nissabim*, parce que l'année suivante n'en aura pas besoin, sera lue deux fois, une fois au commencement et une fois à la fin de l'année. On remarquera, du reste, que le régime de la division E est exactement le même pour les deux espèces d'années, communes et embolismiques, ce qui est naturel, puisque ce régime est indépendant de la nature des années et dépend uniquement du nombre des samedis disponibles dans la division E, ou,

ce qui revient au même, du rang que le 1er jour de l'année occupe dans la semaine. Si ce premier jour est un lundi ou un mardi, la division E a deux samedis disponibles, et il lui faut la section de *Vayyélek*, en vertu de la 1re règle. Si au contraire le 1er jour de l'an est un jeudi ou un samedi, la division E, quoique comprenant dans ce cas un plus grand nombre de samedis, n'a pas besoin de *Vayyélek*, car ces samedis sont absorbés par les fêtes et il ne reste qu'un samedi disponible pour les lectures sabbatiques.

Nous allons voir maintenant comment les principes exposés ci-dessus, concernant la distribution des sections, se modifient en s'appliquant aux 14 types d'année que les auteurs du calendrier ont été obligés de créer, par des considérations étrangères à notre sujet, 7 pour les années communes, 7 pour les années embolismiques.

Nous faisons précéder nos explications des deux tableaux suivants dont voici l'économie :

1. La 1re colonne contient l'énumération des sections sabbatiques et des fêtes dont la mention est nécessaire pour notre étude; les numéros d'ordre qui précèdent les sections indiquent le rang qu'occupe chaque section dans la liste complète des 52 sections.

En tête de chacune des colonnes suivantes se trouvent des chiffres désignant par 1, 2, 3...7, les jours de dimanche, lundi, mardi,... samedi. Les deux chiffres de la 1re ligne indiquent, le premier le jour du 1er Tisri (Rosch-haschana) de l'année ; le second, le 1er jour de Pâque; le chiffre plus petit dans la seconde ligne indique le dernier jour de l'année.

2. En face des noms de la première colonne se trouvent les signes suivants :

0 Pour indiquer que la section n'est pas lue[1] ;

— Pour indiquer que la fête contient un samedi coïncidant avec un jour de grande fête, par conséquent suppression d'une lecture sabbatique.

= De même suppression de 2 lectures sabbatiques par coïncidence de deux samedis avec des jours de grande fête.

✶ Liaison de deux sections ; ce signe ne se trouve pas après *Nissabim-Vayyélek*, que nous supposons naturellement unis.

○ Ajournement de la fête.

[1] En face du *Vayyélek* de la fin de l'année, le zéro indique que *Vayyélek* est retranché de *Nissabim* et n'est pas lu.

Tableau I.

ANNÉES COMMUNES.

	2.3	2.5	3.5	5.7	5.1	7.1	7.3
	4	6	6	1	2	2	4
E							
Rosch-haschana						—	—
Vayyélek				0	0	0	0
Kippur				—	—		
Succot	—	—	—	—	—	=	=
A							
1. Beréschit							
22. Vayyakhél / 23. Pecudé	★	★	★	★		★	★
25. Çav							
Pâque	—	—	—	=	—	—	—
B							
27. Tazria / 28. Meçora	★	★	★	★	★	★	★
29. Aharé / 30. Kedoschim	★	★	★	★	★	★	★
32. Behar / 33. Behuccotaï	★	★	★	★	★	★	★
34. Bamidbar							
Sabuot (Pentecôte)		—	—				
C							
39. Huccat / 40. Balac		★	★				
42. Mattot / 43. Macé	★	★	★	★	★	★	★
44. Debarim							
9 ab							
D							
51. Nissabim / Vayyélek				0	0	0	
Nombre de lectures	48	47	47	47	48	47	47
Lectures supprimées	2	3	3	4	3	4	4
Nombre de Samedis	50	50	50	51	51	51	51

Tableau II.

ANNÉES EMBOLISMIQUES.

	2.5	2.7	3.7	5.1	5.3	7.3	7.5
	6	1	1	2	4	4	6
E							
Rosch-haschana.....						—	—
Vayyélek.....				0	0	0	0
Kippur.....				—	—		
Succot.....	—	—	—	—	—	=	=
A							
1. Beréschit.....							
28. Meçora.....							
Pâque.....	—	=	=	○	○	—	—
29. Aharé.....							
Pâque.....				—	—		
B							
34. Bamidbar.....							
Sabuot.....	—			○	○		—
35. Naço.....							
Sabuot.....							
C							
39. Huccat..... } 40. Balac..... }	★						★
42. Mattot..... } 43. Macé..... }	★	★	★			★	★
44. Debarim.....							
9 ab.....							
D							
51. { Nissabim.....							
51. { Vayyélek.....		0	0	0			
Nombre de lectures..	51	52	52	52	52	51	50
Lectures supprimées	3	3	3	3	3	4	5
Nombre de Samedis..	54	55	55	55	55	55	55

A l'aide de ces tableaux on explique aisément les anomalies que présente, dans la distribution des sections, chacun des 14 types du calendrier.

Années communes.

On peut diviser les types de ces années en deux groupes :

Le 1er groupe, comprenant les trois premiers types, qui ont 50 samedis dans l'année ;

Le 2e groupe, comprenant les quatre autres types, qui ont 51 samedis dans l'année.

On remarquera tout d'abord que, dans les deux groupes, Succot et Pâque éteignent au moins un samedi chacun, mais que, dans le second groupe, une de ces deux fêtes éteint encore, sauf dans le type 5.1, dont le caractère tout particulier se montrera plus loin, un samedi de plus.

En outre, un coup d'œil jeté sur nos deux tableaux montre que les deux groupes se distinguent en ce que le second groupe éteint encore un 4e samedi dans la division E (*R. hasch.* ou *Kippur*).

Il résulte de ces deux faits que, à part les exceptions que nous considérons comme des accidents locaux, le 1er groupe est à 48 lectures, le second à 47 lectures.

Le nombre des sections étant de 52, on comprend que le 2e groupe ait 5 liaisons ($47 + 5 = 52$); mais comment le 1er groupe, qui a 48 lectures, a-t-il néanmoins ces 5 liaisons? C'est qu'il a inséré *Vayyélek* dans la division E. La place de toutes les liaisons est d'ailleurs déterminée, comme nous l'avons dit, par les règles que nous avons énumérées au commencement de ce travail. Dans tous les cas, nos deux groupes ont chacun, en principe, 5 liaisons.

Tous les types s'expliquent maintenant sans peine.

Dans le 1er groupe (5 liaisons, 48 lectures) :

1° Le type 2.3 est régulier ;

2° Les types 2.5 et 3.5 présentent un accident : l'absorption d'un samedi par Sabuot, et, par suite, 47 lectures au lieu de 48, 6 liaisons au lieu de 5. Le choix de la liaison *Huccat* et *Balac*, (39e et 40e sections) est déterminé par le trouble que l'absorption d'un samedi par Sabuot aurait apporté dans la division C, si cette liaison n'y avait immédiatement rétabli l'ordre. Dans certaines communautés on liait les sections 37 et 38 (*Selah* et *Corah*) au lieu de *Huccat* et *Balac* [1].

Dans le 2e groupe (5 liaisons, 47 lectures) :

1° Les trois types 5.7, 7.1, 7.3, sont réguliers ;

[1] *Séfer ha Ibbur*, p. 70 ; Abuderahim, *l. c.* Sur une manière spéciale de traiter *Huccat* quand il est lié, voir J. Derenbourg, *Journal asiatique*, 1870, II, p. 498.

2° Le type 5.1 présente seul un accident que nous avons déjà signalé plus haut, c'est la présence d'un samedi de plus, non absorbé [1]. Ce samedi se place avant Pâque, et pour que la Pâque ne soit pas reculée au-delà de *Çav* (2e règle), il faut créer une lecture de plus avant Pâque. C'est ce qu'on obtient en renonçant à la liaison des sections 22 et 23. De là, dans ce type, 48 lectures et 4 liaisons.

Années embolismiques.

Nous diviserons également ces années en deux groupes composés, comme dans les années communes, le 1er, des trois premiers types; le second, des quatre autres.

Les observations que nous avons faites, au sujet des années communes, sur l'absorption constante de 2 samedis par Succot et Pâque, d'un samedi de plus éventuellement par l'une ou l'autre de ces fêtes, d'un samedi de plus encore par Rosh-haschana ou Kippur dans le 2e groupe, nous dispensent d'entrer dans de nouvelles explications à ce sujet.

Nous considérons donc le 1er groupe comme ayant 52 lectures, le 2e groupe comme ayant 51 lectures.

Le nombre des sections étant de 52, le maintien d'une liaison dans le 2e groupe s'explique tout seul; le maintien de cette liaison dans le 1er groupe s'explique absolument comme le maintien de 5 liaisons au lieu de 4 dans le groupe correspondant des années simples. Le choix de la liaison maintenue (*Mattot* et *Macé*) est déterminé par la règle 4.

Il nous sera maintenant facile de comprendre l'économie des types dans nos deux groupes.

Dans le 1er groupe (52 lectures, 1 liaison) :

1° Les types 2.7 et 3.7 sont réguliers et de la même nature que le type 2.3 des années simples ;

2° Le type 2.5 présente seul un accident de la même nature que celui des types 2.5 et 3.5 des années communes, et auquel il est aussi remédié exactement de la même manière (liaison de *Huccat* et *Balac*; d'où 51 lectures au lieu de 52, 2 liaisons au lieu d'une).

Dans le 2e groupe (51 lectures, 1 liaison) :

1° Les types 7.3 et 7.5 sont réguliers ;

2° Les types 5.1 et 5.3 présentent le même accident que le type

[1] La présence de ce samedi dans le second groupe est révélée par les chiffres que nous employons pour désigner chaque type. Elle a lieu lorsque pour aller du premier chiffre au second on part d'un samedi, ou bien on aboutit à un samedi, ou bien on traverse un samedi.

5.1 dans les années communes : un samedi de plus, non absorbé, avant Pâque. Cet accident produit un trouble considérable. Il pousse d'une section en avant la fête de Pâque et la fête de Sabuot, et les place, contrairement aux règles 2 et 3, respectivement après *Aharé* et *Naço*, ce qui est grave. Aussi beaucoup de communautés ont-elles reculé devant cette anomalie et ont eu recours à un moyen radical mais excellent, qui rétablit immédiatement l'ordre dans ces deux types : le dédoublement d'une des sections précédant Pâque, *Mispatim* ou une autre[1]. Par suite, ces types gardaient la liaison des sections *Mattot* et *Macé* malgré leurs 52 lectures. Le calendrier usité dans nos pays n'a pas voulu de ce moyen violent, il a accepté le renvoi exceptionnel de Pâque et de Pentecôte après les sections 29 et 35[2], et par suite il a dû séparer *Mattot* et *Macé*. De là, 52 lectures, aucune liaison.

Nous croyons qu'il résulte avec évidence de tout ce qui précède que les sections *Mattot* et *Macé* ont été unies, dans les années communes comme dans les années embolismiques, non en vertu d'une cohésion qui leur serait propre et d'une conception *à priori*, mais simplement par suite des exigences formelles du calendrier.

Il nous reste à expliquer le mécanisme très simple et très délicat à la fois au moyen duquel la division E a toujours eu deux sections, quand elle en avait besoin. C'est la pièce la plus ingénieuse du calendrier. On a vu qu'elle avait pour objet de pourvoir la division E sans ajourner *Beréschit* et, par suite, porter le trouble dans la division A et les divisions suivantes. Le problème a été résolu avec la plus grande aisance par l'emploi de la section *Vayyélek*, qui peut à volonté rester liée à *Nissabim* ou s'en détacher à la fin de l'année pour être, l'année suivante, insérée dans la division E. En considérant que la nature du calendrier juif est telle qu'il n'a pas été possible d'établir de la fixité dans la succession des types, on pourrait croire que l'emploi de *Vayyélek*, parfaitement déterminé dans la division E, devait, dans la division D, être réglé empiriquement par les communautés, selon les circonstances, et qu'il était impossible de le fixer d'avance dans les 14 types du calendrier. On a vu, dans nos deux tableaux, qu'il n'en est pas ainsi et que le rôle de *Vayyélek*, à la fin des types, est aussi bien déterminé qu'au commencement. Et cela s'explique.

Ce rôle est nécessairement soumis aux quatre lois suivantes :

1re loi. — Les années qui ont la section de *Vayyélek* dans la

[1] Voir plus haut, p. 253.

[2] Le signe mnémonique pour ce renvoi se trouve dans l'*Orhot hayyim*, p. 23 *a* : ויש עושין פטר ופסח פי' אחרי מות קודם פסח. Les autres signes mnémoniques se trouvent partout ; voir entre autres *Séfer ha ibbur*, p. 70.

division E sont précédées d'années qui ne l'ont pas dans la division D.

2e loi. — Les années qui n'ont pas cette section dans la division E sont précédées d'années qui l'ont dans la division D.

Et inversement :

3e loi. — Les années qui n'ont pas cette section dans la division D sont suivies d'années qui l'ont dans la division E.

4e loi. — Les années qui ont cette section dans la division D sont suivies d'années qui ne l'ont pas dans la division E.

La 1re loi doit s'appliquer aux types commençant par 5 ou 7, qui n'ont pas *Vayyélek* dans la division E. Or ces types sont précédés d'années qui finissent par 4 ou 6, c'est pourquoi notre calendrier, comme on le voit dans nos deux tableaux, laisse *Vayyélek* dans la divison D des types finissant par 4 ou 6.

La 2e loi s'applique aux types commençant par 2 ou 3. Ils sont nécessairement précédés de types finissant par 1 ou 2 ; c'est pourquoi notre calendrier supprime *Vayyélek* dans la division D de tous les types finissant par 1 ou 2.

Le rôle de *Vayyélek* étant ainsi déterminé dans les divisions D de tous les 14 types, reste à savoir si cet arrangement respecte les lois 3 et 4 ou s'il n'entre pas en conflit avec elles.

Il sera facile de se convaincre qu'il respecte ces lois.

En effet, on vient de voir que les types qui n'ont pas la section de *Vayyélek* dans la division D finissent par 1 ou 2; ils sont donc nécessairement suivis de types commençant par 2 ou 3, et nous venons de voir que ces types ont *Vayyélek* dans la division E; c'est la vérification de la 3e loi.

Enfin, les types qui ont la section de *Vayyélek* dans la division D finissent par 4 ou 6, ils sont suivis de types commençant par 5 ou 7, c'est-à-dire qui n'ont pas *Vayyélek* dans la division E; c'est la vérification de la 4e loi.

Pour finir, nous voulons dire un mot de la concordance qui se produisait autrefois, en Babylonie, entre *Sabbat Secalim* et les sections de *Teçavvé* et de *Tissa*. M. Derenbourg a déjà fait remarquer que, dans les *Halachische Schriften der Geonim*, on parle de la concordance de *Sabbat Secalim* avec la section *Teçavvé* et avec la section *Tissa*, et que cette concordance n'a jamais lieu dans notre calendrier [1]. Le Talmud, traité de *Megilla*, f° 29*b* et 30*a*, parle de la même concordance, et, d'après lui, Alfassi [2], Maïmo-

[1] *Revue*, *l. c.*

[2] *Megilla*, chap. III.

nide[1], puis le *Tur orah hayyim*[2]. Ces auteurs ou leurs commentateurs (et les *Toçafot* également [3]) font déjà remarquer que cette concordance ne se produit jamais dans notre calendrier [4]. Mais d'où vient-elle ?

Il faut examiner la question de très près. Dans les passages du Talmud de *Megilla* que nous avons indiqués, la concordance de *Secalim* avec *Teçavvé* ou *Tissa* est présentée uniquement comme conséquence de la concordance du 1er Adar (Adar I dans les années communes, Adar II dans les années embolismiques) avec ces deux sections, et cette dernière concordance n'a jamais lieu non plus dans notre calendrier. On voit, du reste, fort bien, dans ce passage du Talmud, qu'à l'époque où il a été écrit, notre calendrier n'était pas appliqué, au moins dans toutes ses parties, en Babylonie, car on n'y observait pas une des règles les plus importantes de ce calendrier. Chez les Babyloniens, en effet, la fête de Purim pouvait tomber un samedi [5], ce qui n'a jamais lieu dans notre calendrier. Les concordances dont il est question dans le Talmud ont donc lieu dans un calendrier très différent du nôtre et il est important, pour la suite de ce travail, de se rendre compte de ce que pouvait être ce calendrier aux approches de Pâque.

Admettons, pour prendre les hypothèses les plus larges, 1° que dans ce calendrier le 1er de l'an pouvait tomber selon le cas à n'importe quel jour de la semaine; 2° que tous les mois pouvaient, selon le cas, être de 29 jours ou de 30 jours [6]. On aura le chiffre maximum du nombre de jours entre Succot et Pâque en prenant tous les mois à 30 jours; le chiffre minimum, en les prenant tous à 29 jours.

Ce chiffre est :

Dans les années communes : *maximum*, 171 jours ou 24 semaines et 3 j.; *minimum*, 165 j. ou 23 sem. et 4 j.

Dans les années embolismiques : *maximum*, 201 j. ou 28 sem. et 5 j.; *minimum*, 194 j. ou 27 sem. et 5 j.

Cela fait, pour le nombre des lectures sabbatiques :

[1] *Hilkot tefilla*, XIII, 21.

[2] N° 685.

[3] Sur *Megilla, l. c.*

[4] Dans ce calendrier, *Secalim* concorde avec *Mispatim* ou *Teruma* dans les années communes, avec *Vayyakhél* ou *Pecudé* dans les années embolismiques.

[5] *Megilla*, 30 *a*; cf. *ibid.*, Mischna, I, 2.

[6] Il y avait cependant une limite au nombre de mois pleins (30 j.) ou défectueux (29 j.) dans l'année (Voir *Mischna* d'*Arakhin*, II, 2; Zuckermann, dans le Rapport annuel du Séminaire de Breslau, 1882, p. 52-53), mais nous la négligeons ici à dessein, pour considérer toutes les hypothèses possibles.

Dans les années communes : *maximum*, 25 [1] ; *minimum*, 23.

Dans les années embolismiques : *maximum*, 29 ; *minimum*, 27.

Cela veut dire que si des raisons spéciales ne troublaient pas l'ordre des lectures sabbatiques, la fête de Pâque, dans ce calendrier, serait immédiatement précédée :

Dans les années communes, des sections 23 ou 24 ou 25 ;

Dans les années embolismiques, des sections 27 ou 28 ou 29.

Mais si l'on remarque que le calendrier babylonien devait avoir notre règle 2 (*Çav* placé immédiatement avant Pâque), puisque notre même passage du Talmud [2] la cite comme très ancienne et même sans indiquer qu'elle s'appliquerait uniquement aux années communes, on en conclura que dans les années communes, lorsque le nombre de lectures entre Succot et Pâque n'était que de 23 ou 24, on faisait les liaisons nécessaires pour que néanmoins la 25e section (*Çav*) fût placée immédiatement avant Pâque. Dans les années embolismiques, on peut admettre ou bien que l'on faisait les dédoublements nécessaires pour que la 25e section (*Çav*) tombât au 27e ou 28e ou 29e samedi après Succot et par suite immédiatement avant Pâque, ou bien que, par une exception qui s'est également introduite dans notre calendrier, le calendrier babylonien de ces années embolismiques n'appliquait pas la règle 2 et permettait à la fête de Pâque de tomber après une section postérieure, après la 26e (avec un dédoublement, puisque le minimum des lectures est de 27), ou après une des trois sections suivantes [3]. Nous verrons tout à l'heure laquelle de ces deux hypothèses doit être préférée.

Il nous reste encore à faire une remarque importante. Nous avons déjà vu que la concordance qui fait l'objet de cette recherche ne peut avoir lieu que lorsque 1er Adar [4] concorde également avec *Teçavvé* ou *Tissa*. *Cela implique que le 1er Adar tombe un samedi.* En outre, si l'on applique au calendrier babylonien que nous avons imaginé les règles qui président à la fixation du sabbat *Secalim* et dont les traces se trouvent déjà dans le Talmud [5], on verra que, sauf le cas où le 1er Adar tombe un vendredi

[1] 24 semaines plus un reste, même d'un seul jour, peuvent donner 25 samedis, par suite 25 lectures.

[2] *Megilla*, 31 *b*.

[3] Pour l'intelligence de ce qui va suivre, nous plaçons ici la liste des sections qui se lisent pendant cette période, le numéro d'ordre qui les précède indique leur rang à partir de *Beréschit* :

18. Mispatim.	21. Tissa.	24. Vayyicra.	27. Tazria.
19. Teruma.	22. Vayyakhêl.	25. Çav.	28. Meçora.
20. Teçavvé.	23. Pecudé.	26. Semini.	29. Aharé.

[4] Sous ce nom, il faut ici entendre toujours Addar II dans les années embolismiques.

[5] Opinion de Rab, *Megilla*, 30 *a*.

et où ce mois a en même temps 30 jours [1], *le sabbat* SECALIM *est toujours le* 7e *samedi avant Pâque*. On pourrait, il est vrai, contester que le calendrier babylonien appliquât déjà nos règles sur la fixation du sabbat *Secalim*, mais il nous suffit de constater que, dans le cas spécial étudié par nous, le sabbat *Secalim* concorde avec le 1er Adar, et cette concordance n'est possible que si le sabbat *Secalim* tombe le 7e samedi avant Pâque.

Après ces longs mais indispensables préliminaires, nous pouvons conclure.

Dans les années communes, Pâque étant invariablement placée après la 25e section, si l'on remonte 7 rangs pour avoir le samedi de *Secalim*, on tombe sur la section de *Teruma*, ou, si par hasard il y avait des liaisons entre la 9e et la 25e section, sur une section antérieure à *Teruma*, jamais sur les sections *Teçavvé* ou *Tissa*. La concordance de *Secalim* avec ces deux dernières sections est donc impossible.

On ne peut donc la trouver que dans les années embolismiques, et, comme il est facile de s'en convaincre, avec l'hypothèse du dédoublement de certaines sections. Sans dédoublement, Pâque tombera, en ces années, après les sections 27 ou 28 ou 29, et, en remontant de 7 rangs, *Secalim* peut tomber sur *Tissa* ou une des deux sections suivantes, mais non sur *Teçavvé*. Il faut donc recourir à l'hypothèse du dédoublement. Or, nous savons qu'une des sections qu'on pouvait dédoubler était *Tissa*. En admettant l'existence d'un *Tissa I* et d'un *Tissa II*, tout s'explique. Si l'on remonte au 7e rang à partir de *Çav*, on tombe sur *Teçavvé*, à partir de *Semini*, on tombe sur *Tissa I*, à partir de *Tazria*, sur *Tissa II*. Cette explication de la concordance de *Secalim* avec *Teçavvé* et *Tissa* nous paraît la plus naturelle, mais elle suppose l'abandon de la règle 2 pour les années embolismiques. Si l'on ne voulait pas renoncer à l'application de cette règle, il faudrait supposer qu'une des sections 22 à 25 était également dédoublée.

En Palestine, où l'on n'observe qu'un jour de fête, le calendrier présente les particularités suivantes :

Dans les années communes :

1° Les types 2.5 et 3.5 n'ont pas le samedi absorbé par Sabuot; nos tableaux indiquent le moyen très simple d'y remédier. Il suffit de supprimer la liaison des sections 39-40. Il en résulte que, dans le calendrier palestinien, les trois premiers types sont exactement pareils pour la distribution des lectures.

[1] Ce mois pouvait sûrement avoir 30 jours; voir Zuckermann, p. 38.

2° Le second samedi absorbé par Pâque dans nos pays (type 5.7) devient libre. On y pourvoit sans doute en supprimant une des trois liaisons qui suivent Pâque, probablement la première, sections 27-28.

Dans les années embolismiques :

1° Le type 2.5 n'a pas de samedi absorbé par Sabuot ; même accident que dans les types 2.5 et 3.5 des années communes et même remède (suppression de la liaison des sections 39-40).

2° Les types 2.7 et 3.7 n'ont pas de second samedi absorbé par Pâque. Il en résulte qu'entre Pâque et Pentecôte il y a 7 samedis, au lieu que dans tous les autres types des années communes comme des années embolismiques il n'y en a que 6. On corrigerait cet accident en dédoublant une des sections 29 à 34, mais il n'est question nulle part d'un pareil dédoublement. Il faut donc évidemment que, dans ces types, le calendrier palestinien place Sabuot après *Naço*, comme dans nos types embolismiques 5.1, 5.3, et, par suite, supprime la liaison *Mattot* et *Macé*. Il y aurait, à la vérité, un autre moyen : ce serait de dédoubler *Mispatim*, de sorte que Pâque serait placée après *Aharé*, Sabuot resterait à sa place après *Bamidbar* et la liaison *Mattot* et *Maçé* serait conservée; mais, à défaut d'autre témoignage, nous apprenons par Joseph Mitrani[1] que la Palestine n'a pas eu recours à ce moyen, mais qu'elle a laissé *Aharé* après Pâque, mis Sabuot après *Naço*, et, par suite, séparé *Mattot* et *Macé*, où son calendrier rejoint enfin le nôtre[2].

Note additionnelle. — Depuis que nous avons écrit l'article qui précède, nous avons pu consulter l'ouvrage *Ticcun Issakhar*, d'Issakhar b. Mardochée ibn Susan, d'après la seconde édition (Venise, 1578). Toutes nos hypothèses sur la distribution des lectures en Palestine y sont confirmées, mais avec un certain nombre d'explications complémentaires, que nous croyons utile d'exposer.

1. Dans les années communes du type 2.5 et 3.5 et dans les années embolismiques du type 2.5, l'auteur dit (f°s 24 *a*, 27 *a*, 40 *a*) que diverses villes hors de la Terre-Sainte, au lieu de réunir les sections 39-40 (*Huccat* et *Balac*) lient les sections 37-38 (*Selah* et *Corah*) ou 38-39 (*Corah* et *Huccat*), afin d'être plus vite d'accord,

[1] Consultations, II, n° 4, édit. Fürth. A la ligne 2, il y a une faute : au lieu de ז׳ של פסח, il faut lire ז׳ של עמר.

[2] Aux études sur la matière que nous avons indiquées plus haut, il faut ajouter l'intéressant article de M. le grand rabbin Charleville, qui a paru plus haut dans la *Revue*, p. 122.

dans la distribution des lectures, avec la Terre-Sainte. Cet usage était sans doute répandu surtout dans les villes de Palestine et de Syrie qui ne font pas partie de la Terre-Sainte, mais qui en sont assez voisines pour se conformer autant que possible à ses rites. Nous avons déjà indiqué plus haut la possibilité de la liaison 37.38 au lieu de la liaison 39.40.

2. Dans le type 5.7 des années communes, ce n'est pas, comme nous le supposions, la liaison 27-28 qui est supprimée en Palestine, mais la dernière des trois liaisons qui suivent Pâque, la liaison 32-33. Les sections 27-28 restent réunies, parce que ces deux sections traitent de plaies et de lèpre et qu'on n'aime pas insister sur ces questions (*ibid.*, ff. 32 *a* et *b*), la liaison 29-30 a été maintenue par suite d'un ancien usage et pour qu'on ne suppose pas que la Terre-Sainte se règle sur les autres pays en montrant une trop grande hâte de mettre son calendrier d'accord avec celui des pays qui ne sont pas saints (*ibid.*). Cependant il résulte d'une note manuscrite que nous recevons d'un honorable rabbin de Jérusalem que c'est bien la liaison 29-30 qui serait aujourd'hui supprimée dans cette ville ; un autre rabbin de Jérusalem nous écrit même que, dans ces années, ce serait la liaison 27-28 qui serait supprimée.

3. Dans les types 2.7 et 3.7 des années embolismiques, les choses se passent en Palestine comme nous l'avons supposé : Pâque est avant *Aharé*, Sabuot après *Naço*, *Mattot* et *Macé* sont séparés (*ibid.*, f° 38 *a*).

4. Aux f°s 42 *b* et 44 *b* l'auteur signale, comme répandu dans un certain nombre de villes, l'usage observé par M. Abraham Cahen, à Alger [1], de diviser en deux, dans les années embolismiques, des types 5.1 et 5.3, une section avant Pâque, et il donne déjà le signe mnémonique חינוך, mais il l'applique à la section de *Tissa* (divisée en deux dans ces années) et non à celle de *Mispatim*, qui reste entière.

5. Tous les dédoublements indiqués par Zunz, *Ritus*, p. 179, sont indiqués par notre auteur au f° 33 *a* et au f° 42 *b*.

Encore un mot, pour finir, sur le choix des liaisons dans notre calendrier.

Nous avons déjà fait remarquer que la tendance est de les placer, dans chaque livre du Pentateuque, à la fin de ce livre. Le choix des liaisons 22-23, 32-33, 42-43 s'explique ainsi fort bien. On peut également expliquer la préférence accordée à la liaison 27-28 par le désir d'écarter le plus vite possible une lecture pé-

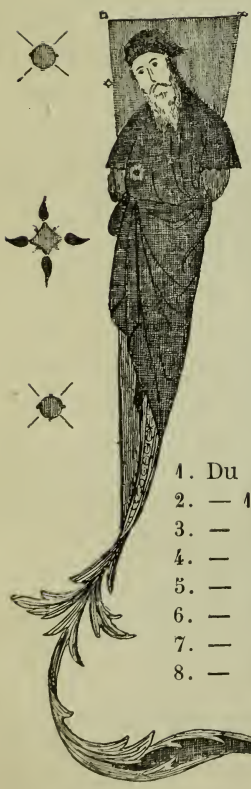
[1] *Revue*, III, p. 282.

nible sur les maladies et la peste. Mais on peut se demander pourquoi on n'a pas préféré, dans la division B, la liaison 30-31 à la liaison 29-30, et dans la division C, la liaison 40-41 à la liaison 39-40 et qu'est-ce qui fait que, dans ces deux divisions, on ait ainsi isolé et placé entre deux liaisons *Emor* (section 31) et *Pinhas* (section 41). Le seul motif que nous puissions donner de ce choix est qu'on a voulu éviter de trop prolonger les offices et que les liaisons que nous avons proposées donnent des lectures un peu plus longues que celles qui ont été adoptées par le calendrier.

ISIDORE LOEB.

NOTES ET MÉLANGES

LA ROUE DES JUIFS

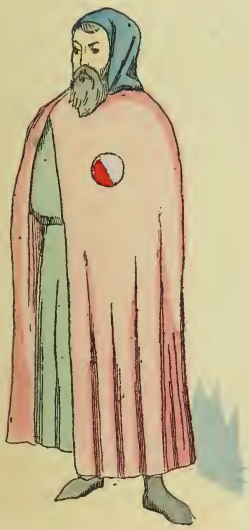


Il y a de curieuses coïncidences. Pendant que M. Ulysse Robert découvrait, dans le ms. français 820 de la Bibliothèque nationale, la miniature dont il a parlé dans son savant article sur la roue des Juifs [1], M. A. Balaguer y Merino faisait une trouvaille semblable en Espagne. Il y a, dans les Archives de Manresa, huit manuscrits contenant des contrats faits par les Juifs de cette ville. Voici, d'après M. A. Balaguer y Merino la liste de ces manuscrits, dont quelques-uns portent pour titre les mots : « Liber Judeorum, » suivis d'un numéro d'ordre : « quintus » ou « undecimus » par exemple.

1.	Du	4 ides mars	1310	au	4 ides de juillet	1313 ;
2.	—	14 cal. juin	1319	—	8 ides de nov.	1321 ;
3.	—	9 cal. déc.	1329	—	9 cal. mars	1331 ;
4.	—	3 cal. sept.	1333	—	5 cal. juillet	1336 ;
5.	—	nones sept.	1337	—	6 ides mars	1340 ;
6.	—	8 ides juillet	1345	—	veille nones mars	1347 ;
7.	—	9 cal. mars	1347	—	18 juin	1363 ;
8.	—	4 juin	1347	—	6 juin	1420 .

Sur la couverture du dernier de ces volumes se trouve le portrait d'un Juif de Manresa, nommé Roven Salamo. Ce Juif a existé, et M. Balaguer a

Voir plus haut, p. 81 et p. 83.



Ms. Fr. 820

Roven Salamo

même retrouvé (dans ce volume?) un acte où il est question de lui. Voici cet acte :

VI° idus Junii anno domini millesimo CCC° XL° VII°. Rovent Salomonis, judeus Minorise, cum testimonio huius publici instrumenti, promito et convenio bona fide ac firma et legali stipulatione vobis venerabili Petro Muntonyoni predicto hiis presenti et consencienti quod per totum primo venturi mensem Junii vel saltem infra octo dies extunc continue subsequentes, solvam et tradam vobis vel procuratori vestro legitimo aut cui volueritis loco vestro intus Civitatis Barchinone in tabula comcambii G. de Fontaneto camproris Barchinona, meis propriis sumptibus et expensis, quinquaginta sex solidos Barchinone per Periconum Caravida, judeum, generum meum, restantes ad solvendum... Et in predictis suo testimonio... *fiat largo modo* sub pena L. solidos Barchinone *et aliam ut in superiori.* Testes qui *et cetera.*

Grâce à cette découverte de M. Balaguer, nous pouvons donner ici un dessin unique en son genre : le portrait d'un juif espagnol de l'an 1347. M. José Puiggari, remarquable miniaturiste et historiographe, sous-archiviste municipal de Barcelone, a bien voulu faire pour nous la copie de ce portrait et nous la reproduisons d'après lui, sur la planche qui accompagne ce numéro, à une échelle réduite de moitié environ. Le manteau vert-sombre de Salamo Roven ne paraît avoir rien de particulier aux Juifs, mais on remarquera la rouelle rouge évidée que Salamo porte sur la poitrine. L'objet qu'il tient en main est un dé à jouer. La passion du jeu était très répandue en Catalogne et ailleurs.

M. Balaguer nous a également envoyé, grâce à l'obligeance de M. Puiggari, la copie d'une lettre initiale I, miniature qui se trouve au f° 17 du *Livre vert* (1er vol. des cartulaires de privilèges) des archives municipales de Barcelone. Ce manuscrit a été commencé en 1335. La pièce dans laquelle se trouve notre initiale est une constitution de 1228 du roi Jaime Ier sur le prêt à intérêt des Juifs. L'initiale représente également un Juif avec une rouelle. La robe de ce Juif est bleu-clair, la rouelle est rouge. Nous reproduisons en noir, en tête de cet article, ce joli dessin. On remarquera l'expression attristée de la figure du Juif qui y est représenté.

A côté de Salamo Roven, notre planche reproduit la miniature découverte par M. Ulysse Robert et dont il est question plus haut [1].

ISIDORE LOEB.

[1] Sur un grand nombre d'exemplaires de la planche la rouelle de Salomo Roven est, par erreur, coloriée tout entière en rouge, au lieu que le cercle intérieur, qui est enlevé, laisse voir, sur l'original, la couleur verte de la robe.

LES JUIFS DE MALAUCÈNE

MM. Ferdinand et Alfred Saurel ont publié une histoire de Malaucène où se rencontrent un certain nombre de renseignements sur les Juifs qui ont demeuré dans cette ville (département de Vaucluse) au moyen âge et sur lesquels on ne savait que fort peu de chose [1]. Nous extrayons de cet ouvrage les notices concernant l'histoire des Juifs de Malaucène et nous y ajoutons, à la fin, quelques passages d'un manuscrit de Carpentras qui a été également consulté par MM. Saurel.

Ce ms.[2] est le polyptique des comtes de Toulouse fait en 1253 par l'évêque de Carpentras pour toute la sénéchaussée du Venaissin. Il mentionne deux Juifs habitant à cette époque le pays de Malaucène (Saurel, p. 193) et payant au seigneur des redevances pour des jardins. Mais la plupart des Juifs de Malaucène y seraient arrivés plus tard, vers 1309 (p. 194), à la suite du pape Clément V, qui était venu s'établir dans cette ville. Ils y eurent une juiverie près de la porte Filiol, dans un quartier appelé *Sirvagium Judeorum* (servage des Juifs) ou *juiverie* (p. 194). Cette juiverie avait 30 maisons, avec une porte sur la rue des Trois-Pèlerins, et était entourée de hautes murailles. La porte, de style roman, existe encore. Le cimetière des Juifs était dans la plaine de la Béoune, sur le chemin de Beaumont. Quoique les Juifs ne fussent pas admis dans l'assemblée municipale, il résulte d'un procès-verbal du Parlement de Malaucène réuni pour la nomination des syndics chargés de procéder à la délimitation entre le territoire de Malaucène et ceux d'Entrechaux et du Crestat, en 1282, que deux Juifs assistèrent à cette réunion (p. 193).

Lorsque Jean XXII, en 1322, expulsa les Juifs du Comtat-Venaissin, les Juifs de Malaucène durent quitter la ville. Ils y revinrent après la peste noire de 1348 (p. 195). L'évêque fit quelques difficultés pour les admettre. Ils n'eurent pas, cette fois, droit de cité, on leur défendit de vendre du pain, du vin, ni aucune denrée alimentaire. Ils durent payer annuellement à l'évêque, pour leur cimetière et leur école, une livre de gingembre, une livre de poivre et deux livres de cire. En 1425, le viguier voulut les auto-

[1] Cet ouvrage est intitulé : *Histoire de la ville de Malaucène et de son territoire;* tome Ier, Avignon, libr. Roumanille ; Marseille, libr. Lebon, 1882 ; in-8° de XVI-59 p.

[2] Musée de Carpentras, n° 534.

riser à tuer à l'abattoir commun les animaux dont ils avaient besoin pour leur nourriture, ils n'obtinrent pas sans résistance de pouvoir le faire deux fois par semaine, à l'approche de la fête de saint Michel.

Le 9 juin 1432, des Juifs d'Avignon et de Carpentras prêtèrent au Conseil de Malaucène une somme de 100 florins à 10 et à 11 pour cent (p. 196); en 1445, le conseil eut de nouveau besoin d'argent, mais le vent avait changé, on ne voulut à aucun prix emprunter aux Juifs. Ceux de Carpentras avaient offert au Conseil de lui prêter de l'argent à 15 0/0.

L'histoire des Juifs de Malaucène est très accidentée. En 1479, les routiers de Bernard de Guerlans menacèrent la ville, les Juifs voulurent s'en aller, mais les habitants s'opposèrent à leur départ. Ils furent incorporés de force dans la milice et durent payer leur part de l'impôt commun (p. 197). Leur situation était si pénible qu'ils s'en allèrent peu à peu. En 1533, il n'y eut plus à Malaucène que deux familles juives. Elles quittèrent probablement lorsque, en 1570, sur un ordre général de Pie V, le Conseil décréta l'expulsion des Juifs. A partir de cette époque le nombre des Juifs à Malaucène fut insignifiant. Un Juif y revint en 1651, il voulut demeurer ailleurs que dans l'ancienne juiverie, mais on le força de s'y établir. En 1660, beaucoup de Juifs d'Avignon et de Carpentras, mis en fuite par les luttes entre les nobles et les roturiers, demandèrent à être reçus à Malaucène, le Conseil refusa de les admettre.

Quoiqu'il fût défendu, à une certaine époque, aux Juifs du Comtat de faire d'autre commerce que celui de la friperie, ceux de Malaucène faisaient cependant le commerce d'épicerie et de banque ; ils achetaient des terres, mais ils ne pouvaient acheter de maisons en dehors de la juiverie. Par exception, le juif Salomon Rodez, au xve siècle, possédait une maison rue des Chaberlins (p. 198). Leur situation, à certaines époques, doit avoir été assez prospère, puisque Malaucène était appelée « ville de Juda. » C'est à eux que furent presque toujours affermés les revenus de la chambre apostolique à Malaucène (un des fermiers juifs appelé Durand Duranti) et ils gardèrent ce monopole malgré l'édit, bientôt révoqué, du 4 janvier 1459 du pape Pie II (p. 199). On trouve encore des fermiers juifs de ces revenus en 1537.

Voici maintenant des passages inédits du polyptique des comtes de Toulouse concernant les Juifs de Malaucène et d'autres lieux. Les pages du ms. étant à 2 colonnes, nous désignons par *a*, *b*, les colonnes du recto, par *c*, *d*, celles du verso.

MALAUCÈNE. F° 43 *a* : « Item Guilielmus Gauterii servit annuatim

dicto termino III solidos et VI denarios turonenses pro quodam orto qui est iuxta ortum Guilielmi Fornerii iuxta ortum Astrugi iudei. — Item Astrugus iudeus servit annuatim dicto termino VII sol. et V d. turon. pro quodam orto qui est ad gorgam [1] iuxta ortum Guilielmi Gauterii et iuxta riaillam [2]. — Item Vitalis iudeus servit annuatim dicto termino XXI d. turon. pro quodam orto qui est iuxta ortum Guilielmi Atanulfi et iuxta raillam. » — F° 43 *b* : « Item Bonisac iudeus servit annuatim dicto termino I d. tur. pro quodam orto qui est iuxta predictum et iuxta viam ». — F° 44 *c* : « Item Vitalis iudeus III d. tur. pro tribus tabulis que sunt in mercato novo ». — F° 44 *d* : « Item Astrugus iudeus III den. tur. pro III tabulis. »

Mornas (de Mornacio aurasicensi). F° 73 *d* : « Item [dominus comes percipit] in vinea Iudeorum, medietatem. » — F° 74 *d.* : « Item in orto Bertrandi de Scaus et Guilielmi Astais et monachi et Iudeorum, qui orti sunt iuxta aquam Deles [3] et iuxta vineam Ripertorum [4], percipit dominus comes medietatem. » — F° 79 *a* : « Bonsenior iudeus servit a[nnuatim] dicto termino III d. et obolem tur. pro quadam vinea que est iuxta aquam Deles.

Malaucène. F° 122 *b. De censibus denariorum* : « Item Astrucs iudeus pro orto qui est a la gorga iuxta ortum Guilielmi Gauterii VI sol. et V d. Item Vitalis pro orto qui est iuxta ortum Guilielmi Atanolf [5], XXI d... Item Bonisac iudeus pro orto qui est iuxta ortum Raimundi Mounerii et iuxta viam, III sol. et VI d., et pro alio orto qui est iuxta ortum proxime dictum et iuxta viam, I d. » — F° 123 *b. De tabulis que sunt in mercato novo* : « Item Vitalis iudeus pro tribus tabulis, III d. et obolem. » — F° 123 *c* : « Item Astruc iudeus pro III tabulis, III d. »

On voit par ce qui précède qu'il y avait, en 1253, 3 Juifs au moins (non 2) à Malaucène, qu'ils pouvaient posséder des jardins et louer, sur le Marché neuf, des tables où ils vendaient des marchandises. A Mornas, à la même époque, il y avait une vigne des Juifs, un jardin des Juifs, ce qui veut peut-être dire que cette vigne et ce jardin appartenaient à la communauté des Juifs.

Le polyptique ne contient rien sur les Juifs de Carpentras, de Cavaillon et de Vaison. Il ne faudrait pas en conclure qu'il n'y avait pas, à cette époque, de Juifs dans ces villes, mais que, s'il y en avait, ils n'avaient point de redevances à payer aux comtes de Toulouse.

Isidore Loeb.

[1] Canal ; voir Ducange, au mot *Gorga.*

[2] *Riale* (voir Ducange), signifie petite rivière ; et *rial*, en provençal, signifie ruisseau.

[3] La rivière du Lez ?

[4] Nom de personne commun dans le pays.

[5] Lecture douteuse.

PARAGRAPHES DU LIVRE DE LA CRÉATION DE PHILON

RELATIFS AUX PROPRIÉTÉS DES NOMBRES

A Monsieur Isidore Loeb.

Vous avez bien voulu me demander de traduire quelques passages du Livre de Philon sur la Création du monde relatifs aux propriétés des nombres, passages qui sont à peu près inintelligibles dans la traduction française de Pierre Bellier et de Fed. Morel (Paris, 1612). Si je me hasarde à satisfaire à votre désir, ce n'est pas, croyez-le bien, avec la prétention de connaître le grec mieux que ces doctes philologues, — je reconnais tout d'abord mon infériorité complète à cet égard, — mais c'est surtout pour vous être agréable et dans la pensée que, l'étude des propriétés des nombres ayant longtemps fait l'objet de mes recherches, je serai peut-être assez heureux pour donner une explication claire et satisfaisante du texte du savant philosophe juif, l'un des maîtres les plus illustres de cette célèbre école d'Alexandrie.

Si, en effet, comme vous le croyez, aucune traduction logique n'a été donnée de ces passages et que ma version soit celle qui reproduit exactement la pensée de l'auteur, le mérite en reviendra tout entier à votre initiative et son utilité me servira d'excuse[1].

Veuillez agréer, etc.

§ 3. — Le nombre est intimement uni à l'ordre, et, parmi les nombres, le six est le type de la génération d'après les lois naturelles. En effet, après l'unité, il est le premier *nombre parfait*[2], étant égal à la somme de toutes ses parties et composé du trois, qui en est la moitié, du deux, qui en est le tiers, et de l'unité, qui en est le sixième ($3 + 2 + 1 = \frac{6}{2} + \frac{6}{3} + \frac{6}{6} = 6$). En outre, il est, pour ainsi dire, d'une nature hermaphrodite et doué de la puissance de l'un et l'autre sexe ; car, parmi les nombres, l'impair,

[1] Le livre de J. G. Müller, *Des Juden Philo Buch* (Berlin, 1841) donne en partie ces explications, mais non pas toutes, et il n'est pas facile de les y trouver dans l'enchevêtrement de notes et de renvois qui rendent la lecture de ce livre si difficile.

[2] Le *nombre parfait* (défini par Euclide, prop. 36, liv. XVIII) est égal à la somme de ses parties aliquotes. La théorie des nombres parfaits, inconnue jusqu'à présent, a été donnée pour la première fois par l'auteur de ces lignes. 1883, imprimerie Aug. Masson, éditeur.

(ou surabondant [1]) représente le mâle, et le pair, la femelle; or, le premier des nombres impairs est le trois, le premier des nombres pairs est le deux, le produit de l'un par l'autre est le six. Il convenait donc que l'univers, qui est la plus parfaite des choses créées, fût achevé sur le type du nombre parfait, qui est le six. Et comme, dans l'avenir, « le monde » devait être soumis à la loi de la génération de toutes choses par l'accouplement des sexes, il devait porter l'empreinte du premier nombre composé, impairement pair, formé par l'union du mâle (3), qui procrée, et de la femelle (2), qui conçoit.

§ 15. — Le ciel a été orné plus tard, suivant le nombre excellent quatre, qu'on ne saurait méconnaître comme l'origine et le principe de la décade intégrale. En effet, l'essence de la dizaine tire sa force, à ce qu'il semble, de ce même nombre, parce que, si l'on ajoute la suite des nombres depuis un jusqu'à quatre, on engendre le 10 ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), lequel est comme une limite autour de laquelle, comme autour d'une borne, l'infinité des nombres tourne et revient sur elle-même. Le quatre explique aussi la proportion des accords musicaux, car on le retrouve dans la quarte, la quinte, l'octave et la double octave, qui donnent naissance à l'harmonie la plus parfaite. En effet, la quarte est le rapport de quatre à trois $\frac{4}{3}$, celui de la quinte de $\frac{3}{2}$, celui de l'octave de $\frac{2}{1}$ et la double octave de $\frac{4}{1}$. Le quatre est implicitement dans tous les rapports, car la quarte n'est que le rapport de 4 à 3, la quinte de $\frac{3}{2}$ ou $\frac{6}{4}$, l'octave de $\frac{2}{1}$ est la même que $\frac{4}{2}$, et la double octave est $\frac{4}{1}$.

§ 16. — Mais il est aussi une autre propriété du quatre merveilleuse à dire autant qu'à concevoir, car c'est le premier nombre qui met en relief la nature du solide, les précédents étant dédiés aux abstractions, parce que l'unité remplit la fonction de ce qu'on appelle en géométrie le point; le deux, celle de la ligne, parce qu'elle se forme par la réunion de deux points. La ligne, en effet, est la longueur sans largeur; en y ajoutant la largeur, on donne naissance à la surface qui est figurée par le trois, en sorte que la surface passe au solide à l'aide de la hauteur qui, ajoutée au trois, forme le quatre. De là vient que l'on donne une grande importance à ce nombre, lequel, tirant son origine d'une essence abstraite et

[1] Le mot grec *impair* exprime ce qui surabonde, ce qui excède, ce qui dépasse. Les Pythagoriciens représentaient le masculin par le nombre impair (voir Platon, Philolaus et autres), le 2 était essentiellement la représentation du féminin. La figure primitive des nombres dans les anciens *Abacus* donne la représentation plastique de ces attributs.

intellectuelle, nous conduit à la connaissance de la triple dimension du solide qui, tout d'abord, frappe les sens par sa nature même. Si quelqu'un ne comprend pas bien cette explication, il s'en fera une idée par un petit jeu connu et familier. Ceux qui jouent aux noix ont coutume d'en rapprocher trois sur un plan, puis ils en mettent une quatrième au-dessus, en formant une pyramide. Ce trigone, ainsi disposé sur le plan, s'arrête au nombre trois, qu'il ne dépasse pas. Mais ce qui est ajouté forme, relativement au nombre, le 4, et, relativement à la figure, la pyramide, qui est un corps solide. En outre, il ne faut pas méconnaître que, le premier parmi les nombres, le quatre ou le carré est un tétragone doublement égal (4 angles droits égaux et 4 côtés égaux), mesure de justice et d'égalité, et encore que seul, parmi tous les autres, il se forme et se produit, soit par l'addition, soit par l'élévation au carré, par l'addition, en effet, de deux et deux, et aussi par la puissance : deux fois deux. Quel admirable accord il manifeste dans sa forme ! propriété que ne réunit aucun autre nombre. En effet, le nombre six, par exemple, formé par l'addition de deux trois, ne peut être obtenu par leur produit, lequel fournit un nombre différent, qui est neuf. Ce quatre jouit encore d'autres belles propriétés, dont nous parlerons jusque dans les moindres détails dans son traité spécial.

§ 30. — Après que l'univers eut été créé suivant la nature parfaite du nombre six, le Père exalta le septième jour en l'appelant saint... Le nombre 7 se prend de deux manières : ou dans la première dizaine, et alors il est mesuré par sept fois l'unité, étant composé de sept unités ; ou bien hors de la première dizaine, en considérant deux progressions qui commencent toujours par l'unité, en raison double ou triple et suivant l'ordre des termes : comme 64 et 729, dont le premier et le septième terme de la progression en raison double, à partir de l'unité (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64), et le second, le septième de la progression en raison triple (1, 3, 9, 27, 81, 243, 729). Nous traiterons sérieusement de l'une et l'autre forme. Or, la seconde présente un avantage très évident, car le septième terme après l'unité, considéré dans les séries en raison double ou triple, est à la fois un cube et un carré, embrassant ainsi les deux aspects des essences incorporelles et corporelles, de l'essence incorporelle, en effet, à cause de la surface plane que représente le carré, et de la corporelle, à cause de la forme solide que produit le cube. Les nombres précités en donnent la preuve la plus évidente, car le septième terme de la progression en raison double, commençant par l'unité, est 64, qui

est le carré de 8 et le cube de 4 ; à son tour, le septième terme de la progression en raison triple, commençant par l'unité, est 729 qui est un carré, le produit de 27 par lui-même et le cube de 9. Successivement si l'on commence par le septième terme, comme on avait commencé par l'unité, et, continuant la progression, avec la même raison, jusqu'au septième terme nouveau, on ne peut manquer de former un nombre, qui sera en même temps un cube et un carré. A partir donc de 64, le septième terme, qui en est formé dans la progression en raison double, monte à 4,096, qui est à la fois un cube et un carré, le carré ayant pour côté 64 et le cube 16 (64, 128, 256, 512, 1,024, 2,048, 4,096). 4,096 = $64^2 = 16^3$.

(Nota. — Ces propriétés des troisièmes, quatrièmes et septièmes termes des progressions commençant par l'unité ne se limitent pas aux deux raisons doubles et triples. Elles sont vraies, quelle que soit la raison de la progression, et peuvent s'énoncer généralement ainsi : Dans toute progression géométrique commençant par un, le troisième terme est un carré, le quatrième un cube et le septième est à la fois un carré, un cube et le produit d'un carré par un bicarré; c'est en même temps le carré du quatrième, le cube du troisième et le produit du troisième par le cinquième terme [1]).

§ 31. — Passons maintenant à l'investigation de l'autre forme du sept dans la première décade, laquelle manifeste une nature merveilleuse et qui n'est pas inférieure à la première. Ce nombre sept est formé par la somme de un, deux et quatre, contenant ainsi deux des rapports les plus harmoniques. Le double et le quadruple, le premier produisant l'accord d'octave et le dernier celui de la double octave. Le sept renferme ainsi d'autres parties qu'il réunit en lui en les accouplant par un lien ; en effet, il se partage en premier lieu en un et six, ensuite en deux et cinq, et, en dernier lieu, en trois et quatre. Le rapport de tous ces nombres est essentiellement musical, car celui de six à un est la double octave de la quinte, et ce rapport sextuple exprime un grand intervalle entre les choses existantes ; c'est ce qui sépare le suraigu du ton le plus grave, comme nous l'expliquerons lorsque nous passerons des nombres au traité des accords. Au reste, le rapport de cinq à deux joue un rôle d'une grande puissance en harmonie, presque

[1] Soit, en effet, r, la raison de la progression géométrique commençant par 1, les sept premiers termes seront : 1, r, r^2, r^3, r^4, r^5, r^6. Le troisième, r^2, est un carré; le quatrième, r^3, est un cube ; le septième, r^6, est un carré, celui de r^3, un cube, celui de r^2, et le produit d'un carré par un bicarré : $r^2 \times r^4 = r^6$.

comparable à celui de l'octave [1], ce qui est enseigné de la manière la plus évidente par la théorie de la musique. Quant au rapport de quatre à trois, il produit le premier accord au-dessus de la tierce, lequel s'appelle quarte....

(Nota. — Les paragraphes suivants, du 32 au 35 inclusivement, ne me paraissent présenter aucune difficulté d'interprétation, parce que personne n'ignore que le premier triangle rectangle, dont les côtés et l'hypothénuse sont des nombres entiers, est formé par trois longueurs, égales respectivement à 3, 4 et 5. Je passe donc à la traduction du passage qui me semble le moins compris).

§ 36. — On dit aussi, à l'avantage de ce nombre 7, qu'il possède un rôle merveilleux dans la nature, parce qu'il est la réunion de 3 et 4. Si, d'une part, quelqu'un prend le troisième des *nombres doublés :* à partir de l'unité, il trouvera un carré et, d'autre part, le quatrième est un cube. S'il prend le septième de ces nombres doubles, il trouvera à la fois un cube et un carré. Ainsi le troisième, à partir de l'unité, est un tétragone (4), et le quatrième, huit, est un cube ; mais le septième, 64, est en même temps un cube et un carré, de sorte que 7 est réellement un nombre accompli, mettant en évidence la double concordance : celle de la surface, à cause du carré provenant du 3 ; celle du solide, à cause du cube, par suite de sa filiation par le 4, sept étant la somme de 3 et de 4.

Or 7 n'est pas seulement un nombre accompli, mais encore, pour ainsi dire, le plus harmonieux, et, en quelque sorte, la source, l'origine de ce beau diagramme, qui renferme tous les accords, celui de quarte, de quinte et d'octave, et qui, en outre, embrasse toutes les proportions : arithmétique, géométrique et harmonique. En effet, ce diagramme ($\boxed{6}\boxed{8}\boxed{9}\boxed{12}$) groupe parmi tous les nombres ceux-ci : 6. 8. 9. 12 ; or le rapport de 8 à 6 ou du tiers en sus, est par lui-même l'accord de quarte, celui de 9 à 6 ou de 1 1/2 à 1 est l'accord de quinte ; celui de 12 à 6 ou du double est l'octave. Le même diagramme met aussi en évidence, comme je l'ai dit, toutes les proportions : l'arithmétique, à l'aide des trois nombres 6, 9, 12, parce que le moyen (9) surpasse le premier (6) de trois, comme il est surpassé par le dernier (12) ; la géométrique, à l'aide des quatre nombres ($\frac{8}{6}$ $\frac{12}{9}$), car le rapport est le même entre 8 et 6 qu'entre 12 et 9 ; c'est le rapport de $\frac{4}{3}$ ou de quarte ; l'harmonique, enfin,

[1] Le rapport de $\frac{3}{2}$ est l'octave de la tierce (v. Boetii. *Inst. Mud.*, p. 177 à 371).

par les trois nombres 6. 8. 12. Or de la proportion harmonique, il y a deux définitions : la première a lieu quand le rapport du dernier terme au premier ($\frac{12}{6}$) est le même que le rapport des excès ou différences du dernier ou du moyen (12-8), et du moyen et du premier (8-6). Ce qui est satisfait de la manière la plus évidente par les trois nombres précités 6. 8. 12, car le dernier est le double du premier, et les différences sont aussi doubles l'une de l'autre, car 12 surpasse 8 de 4, 8 surpasse 6 de 2, et 4 est le double de 2. La seconde vérification d'une proportion harmonique a lieu lorsque le moyen entre les deux extrêmes surpassé et est surpassé de la même fraction des extrêmes. En effet, le moyen étant 8, il surpasse le premier d'une troisième partie, car si on retranche le 6, le reste 2 est le tiers du premier ($\frac{8-6}{6} = \frac{1}{3}$), et il est surpassé du dernier de la même manière, car, si de 12 on retranche 8, le reste 4 est le tiers du dernier ($\frac{12-8}{12} = \frac{4}{12} = \frac{1}{3}$).

Voilà ce que nous devions dire nécessairement de ce mystérieux diagramme ou carré ou de quelque nom, qu'on veuille lui donner.

(Nota. — Le nom de proportion harmonique lui a été donné par le philosophe grec Archytas, parce que les longueurs des cordes vibrantes qui rendent les trois sons de l'accord parfait : *do*, *mi*, *sol*, sont proportionnelles aux nombres 15, 12, 10 qui satisfont à la relation $\frac{12-10}{10} = \frac{15-12}{12} = \frac{1}{5}$.

Le texte de Philon n'explique pas comment le 7 peut être considéré comme l'origine du diagramme $\begin{array}{|c|c|}\hline 6 & 8 \\ \hline 9 & 12 \\ \hline\end{array}$. J'ai cherché une explication de cette phrase dans l'existence des carrés magiques si forts en honneur dans les manuscrits de l'antiquité et du moyen âge. Or, le seul carré contenu dans 7 est 4 et, si on forme le carré magique de 4, d'après la méthode grecque des Pythagoriciens, on trouve le carré suivant :

1	15	14	4
12	6	7	9
8	10	11	5
13	3	2	16

Or, dans ce carré, le nombre 7 occupe la septième case, et si on prend pour origine au point de départ cette case, on trouve que les deux voisines d'un côté sont 12 et 6 pour la 5e et 6e case, et 9 et 8, pour la 8e et 9e case à égale distance de l'origine.

J. Carvallo.

LA TRADUCTION DE L'HISTORIA DE PRÆLIIS

PAR IMMANUEL BEN JACOB

Dans mon article sur les traductions hébraïques de l'histoire légendaire d'Alexandre [1], j'ai émis l'hypothèse que le ms. acéphale de la Bibliothèque nationale (nº 750) contient le même texte que celui de Turin (nº CCXVIII du catalogue Peyron). C'est d'après celui-ci que j'ai assigné comme auteur à cette œuvre Immanuel ben Jacob [2]. Je suis heureux de pouvoir confirmer entièrement ma conjecture. Ayant eu entre les mains le ms. de Turin, j'ai pu comparer les deux ouvrages et j'ai reconnu qu'ils sont de point en point semblables.

Qu'il me soit permis de citer ici la préface d'Immanuel, qui nous apprendra la vogue singulière dont jouissait l'*Historia de Prœliis* dans son pays.

זה ספר תולדות אלכסנדרוס המקדוני מיום הבראו עד יום מותו וארץ מולדתו ויחוס אביו ואמו וכל מעשה תקפו וגבורתו ומלחמותיו אשר נלחם עם עממי הארץ ויכניעם וישימם תחתיו למס עובד הנם כתובים על דברי הספר הזה.

אמר המעתיק בעל הכנפים לא מהיותי חכם בעיניי וצחות לשון על שפתי השיאני לבבי בהעתקת הספר הזה מלשון נצרי אל לשון עברי כי ביער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי אמנם נכסוף נכספתי בהעתקתו אחרי אשר ראיתיו כתוב בספר הנצרים ומצויר בדמיונות נאות ובצבעים שונים ובכסף ובזהב על רוב אהבתם אותו ורוב אנשים מאמינים את דבריו ואיניני מהם אע"פ שכל דבר אפשר כי לפעמים אשיג בהם תועלת ונמצא העתקתו ובניינו חזק ואל יאשימני קורא בו כי לא להתגדל בו העתקתיו כי אם למלאות חפצי ולהפיק דעתי ואמרתי בשבתי עם אנשים נדיבים או עם עמי הארץ אספר להם מדברי הספר הזה יערב אליהם ויהיו לפניהם כדבש למתוק. אחלי ליוצר הכל להסיר שגגותי ולמחול עונותי ולסלוח חטאי ויזכני לראות משיח צדקינו ובניין בית מקדשינו במהרה בימינו אמן.

Le traducteur, l'auteur des *Six ailes* (titre d'un ouvrage d'Imma-

[1] *Revue*, t. III, p. 245.

[2] J'avais des doutes sur le nom de *Bonfilio* donné par le ms. 1054 de la Bibliothèque nationale à notre Immanuel, ne trouvant ce nom ni en italien ni en provençal ; je crois aujourd'hui qu'il est formé de la même façon que *Bonfilia*, nom d'une juive de Manresa (*Revue*, t. V, p. 288).

nuel) dit : Ce n'est pas la présomption, ni la confiance en l'élégance de mon style, qui m'a décidé à traduire ce livre du latin en hébreu, car je connais mon ignorance. Mais je désirais fort cette traduction, voyant l'ouvrage dans la littérature chrétienne, orné de magnifiques dessins et de miniatures en couleurs diverses, en or et en argent, car les chrétiens ont une grande prédilection pour lui. Beaucoup même ajoutent foi à ce qu'il renferme, mais je ne suis pas de ceux-là ; toutefois il ne manque pas d'utilité, et voilà pourquoi je l'ai traduit. Que le lecteur ne m'accuse pas d'avoir cherché en ce travail motif à me glorifier, j'ai voulu seulement satisfaire un de mes désirs et me contenter moi-même ; je me disais : « Quand je serai en compagnie de personnes distinguées ou de gens simples, je leur raconterai les histoires de ce livre, cela leur fera plaisir et leur sera doux comme miel »....

ISRAEL LÉVI.

LETTRES D'ABOLITION OCTROYÉES PAR LE CARDINAL DE FOIX

AU SUJET DES CRIMES COMMIS A CARPENTRAS[1]

Petrus...[2] et miseratione divina Episcopus Albanensis, sancte Romane Ecclesie[3] Cardinalis de Fuxo vulgariter nuncupatus, in civitate Avinionis et comitatu Venayssini pro domino nostro Papa et sancta Romana Ecclesia in spiritualibus et temporalibus Vicarius generalis ac in Arelatensi, Aquensi et nonnullis provinciis a latere sedis Apostolice Legatus. Ad providam officii nostri circumspectionem et debitum pertinet vices temporum pensare, personarum attendere conditiones et qualitates locorum considerare, ut, ad singula debitum habentes respectum et opportune manum operationis apponentes, interdum plantemus, evellamusque palmites infructuosos, necnon plantata bonum semen pullulantia remediis foveamus congruis, ut sic operando proficiamus et profectus multiplicemus et multiplicatos officii et regiminis gubernatione custodiamus. Ab olim, nonnullorum iniquitatis filiorum et incolarum civitatis Carpentoractensis sparso pestiferi semine generis, succrevit ex illo messis odibilis, fructus

[1] Voir plus haut, p. 31.

[2] Nous passons quelques mots peu importants.

[3] Nous avons cru devoir conserver l'orthographe du manuscrit. Nous n'avons changé que quelques mots, que le copiste a, sans doute, mal écrits par inadvertance. Ainsi nous avons mis *evellamus* au lieu de *evelamus*, *pullulantia* au lieu de *pullullantia*, *libellum* au lieu de *libellus*.

amaritudinis cum doloris immensitate producens. De flatu namque Sathane, turbatoris quietis, emuli pacis, progredientes, dudum in illa civitate viri sanguinum et rapine pestilentes totam civitatem illam innumeris repleverunt angustiis et variis discriminibus bonos subjecerunt, et tam indigenas quam ceteros ejusdem civitatis incolas longo tempore in excidium et ruinam posuerunt, in civitateque predicta, quo tranquillitate et pace florere solebat, bellicus et insolens furor invaluit, iniquitasque filiorum perditionis effrena in alios se armavit, pestis prosiliit, et hoc siquidem ille belial, peccatis fortasse populi predicte civitatis exigentibus, procurasse conjicitur, ut prefata civitas, que longissimo tempore in quiete fuerat et decoris gloria pollebat, deformationis dispendia sub miserabili filiorum insolentium vehiculo ducta et pressa peste effrenorum hominum, jus divinum et humanum parvipendentium, sustineret, et talium sceleratorum superbia flammis durioribus, in dedecus sanctissimi Domini nostri pape, et nostrum qui regimini civitatis hujus presidemus, et damnum habitatorum et incolarum, quietem et pacem querentium, ebulliret. Et successive ipsi insolentes, generatio perversa et exasperans, ne succensus ignis ac perhennis [1] ipsius civitatis destructio forte lentesceret et, si quid nondum in cibum ejus advenerat, celeriori ustione vastaret, sua nequitia populum commovendo, et ad hominum neces et rapinas incitando, commotionem populi et tumultuosos insultus fovere studuerunt, in officiariosque Domini nostri Pape irruerunt, quosdam ceperunt et nunnullos fugere et latitare compulerunt, in eosdem etiam conspirarunt, domos principales fregerunt, per vim intrarunt, et in predam dederunt, ac carceres violarunt. Sane nos, considerati [2] ipsius civitatis calamitatem et in futurum perpetuam ruinam, si misericors Dominus, qui sic interdum irascitur, ut benignus mansuescat; sic affligit, ut bonum consolationis adiciat; sic prosternit, ut altius elisos extollat, super lapsos et afflictos pia benignitate respiciens, sublatis de ipsa civitate et grege extirpatis, qui facem dissensionum principaliter succendebant, salutifero providere cupientes remedio, quod ad punitionem malorum exemplumque talia perpetrare in futurum volentium et laudem bonorum existat; abolitionem generalem omnium criminum sive delictorum per quoscumque cives, habitatores, et dicte Carpentoractensis civitatis incolas, cujuscumque sexus et conditionis existant, a quinque annis citra, tam premissorum occasione quam alias quomodocumque perpetratorum et commissorum, motu proprio et ex certa nostra scientia concedimus, omniaque crimina sive delicta, usque ad presentem diem per dictos cives, habitatores et incolas commissa et perpetuata, abolita esse declaramus, bonaque propter hujusmodi crimina confiscata damus et ipsis remittimus, et ad pristinam famam, ex certa nostra scientia, prefatos cives et

[1] Pour *perennis.*
[2] Il faudrait *considerantes.*

incolas restituimus et restitutos esse censemus, penasque tam corporales quam pecuniarias, de gratia speciali, auctoritatibus nostrorum Vicariatus et legationis, ac tenore presentium, remittimus propter hujusmodi incursas, et remissas declaramus, silentium super premissis advocato, sive procuratori fiscali ipsius comitatus Venayssini, qui nunc est aut pro tempore erit, eisdem auctoritatibus et tenore perpetuum imponentes. Exceptis semper aliis perditionis filiis, ac sceleratibus hominibus, qui portale Aurasicense[1] nuncupatum ipsius civitatis crochetarunt[2], aperire que temptaverunt[3], seu aperiri facere voluerunt, et consenserunt. Nec non exceptis etiam Roberto Martini notario, Johanne Martini, Arnardo Martini, Bertrando Martini, fratribus[4] et dicti Roberti filiis, Claudio de Fuza, Claudio Ranquini filio Jacometi Ranquini, Johanne Gauterii alias *le Camus* fabro, Jacobo filio Anthonii Cherontri, Anthonio de Fonte, Gruerio Ginoli alias *Ginginète*, Clemente Ratelle broquerio[5], Guilliermo Bernardi, Johannono Bernardi, Peyrono Bernardi sarrelheriis[6] fratribus de Carpentoracti et quodam vocato Cavarrono, crimine lese majestatis reis, qui duodecima mensis Junii proxime preteriti in necem judeorum dicte civitatis Carpentoractensis et predam irruerunt, auctoresque tumultus popularis ac insultus, illa die factorum, fuerint, quos, ut censemus, nullomodo sub hujusmodi generali abolitione comprehendi volumus, qui gravia, proch[7] dolor, animarum pericula, acerbas corporum strages et rerum dispendia germinarunt. Sed ipsos a comitatu venayssini et terris ipsi adjacentibus, nec non a civitate Avinionensi, exules, bannitos[8] et extorres perpetuo esse volumus, et per presentes declaramus, reservata tamen in omnibus misericordia sanctissimi Domini nostri pape et nostra. Ceterum, ne Judei ipsius civitatis, qui ad predam, supradictis procurantibus et agentibus, dati fuerunt, jacturam patiantur bonorum, ac de injustia conqueri valeant, volumus, et huic presenti abolitioni adjicimus quod ipsis Judeis reserventur actiones dumtaxat civiles pro recuperatione bonorum, in illo insultu et populi commotione ab eis ablatorum, criminalibus, ut premittitur, sublatis per nos et extinctis ; et quod pro ipsis bonis agere possint et experiri in judicio, juxta juris com-

[1] C'est-à-dire la porte d'Orange. C'était une des portes de Carpentras. — Nous ferons observer que *portale* n'est pas latin : c'est le mot *portail* latinisé.

[2] Mot formé du verbe français *crocheter*.

[3] Pour *tentaverunt*.

[4] Nous avons omis ce mot dans le texte de notre article imprimé dans le n° 11 de la *Revue*. Ce texte doit être ainsi rétabli à la page 30, ligne 3 : « ... Robert Martini, ses trois frères et ses fils... »

[5] Dans le même article (page 30, ligne 7), nous avons traduit ce mot par *boisselier*, peut-être vaudrait-il mieux traduire par *boucher* ou *fabricant de fourches*. V. Ducange.

[6] *Sarrelherius* n'est pas dans Ducange, on n'y trouve que *sarralherius* et *serralherius*, c'est-à-dire *serrarius*, serrurier. Dans notre texte, *sarrelherius* est évidemment le même mot que *sarralherius* ou *serralherius*.

[7] Pour *proh*.

[8] C'est le mot *bannis* latinisé.

munis dispositionem ; adjungentes etiam auctoritatibus supra dictis, et tenore presentium concedentes et ordinantes quod, statim prima sentencia in reum lata reus ipse contra quem Judeus talem actionem intemptaverit[1] ipsi priori sentencie acquiescat, et omnino pareat ; quod si, animo indurato, parere noluerit, penam tripli pro facto incurrat, tertia ipsius tripli parte fisco et camere apostolice applicanda, due vero partes predicti tripli Judeo sive Judeis agentibus et actoribus applicentur irremissibiliter solvende. Et, si talis condempnatus[2] nolit parere prime sentencie et appellet, partem pene tripli predicti, videlicet duas partes Judeo applicandas, solvat ipsi Judeo agenti antequam audiatur per judicem appellationis, et tertiam partem tripli supradicti fisco applicandam talis condempnatus penes deputandum per curiam deponat, aut sufficienter caveat, ut, si Judeus in causa appellationis succumbat, tertiam dicti tripli partem fisco applicandam eidem absoluto per judicem appellationis restituatur, sive à cautione relaxetur ; et Judeus duas partes tripli per ipsum receptas restituat, et restituere teneatur. Volentes etiam, ac eisdem auctoritatibus et tenore declarantes, ne quisquam, cujuscumque status, conditionis aut sexus existat, ipsis Judeis agentibus in judicio et experientibus pro recuperatione bonorum sic ablatorum, libellum[3] injuriarum dare possit aut valeat, quem si quispiam dare, aut offerre temptaverit pro non dato habeatur, neque Judeus, cujuscumque sexus existat, respondere teneatur, neque pro contumace habeatur, aut reputetur, neque quocumque modo, in persona seu bonis, propter non comparitionem molestetur.

Datum Avinione, die prima mensis Martii, anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo sexagesimo, Pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Pii, divina providentia pape secundi, anno tertio.

A ce texte, dont l'original est aux archives de Carpentras (*Carton*, GG., *n*° 57, *pièce* 102), nous croyons devoir ajouter les remarques suivantes.

On trouve d'abord dans ce document la confirmation d'un fait plus d'une fois avancé par nous, à savoir que, devant les tribunaux du Comtat-Venaissin, les Juifs jouissent du bénéfice du droit commun, puisque le cardinal de Foix reconnaît que les dispositions de ce droit doivent leur être appliquées, *juxta juris communis dispositionem*. Puis on s'étonne de l'empressement que le légat met à grâcier les coupables. Le massacre de Carpentras a eu lieu le 12 juin 1459 et les lettres d'abolition sont datées du

[1] Pour *intentaverit*.
[2] Pour *condemnatus*.
[3] Voir ci-dessus la note 2 de la feuille 1.

1er mars 1460 ; entre le crime et le pardon, il n'y a qu'un intervalle de neuf mois à peine. Sans doute la clémence du légat ne couvre pas les chefs du complot, les principaux auteurs du massacre, elle ne s'étend qu'à leurs complices ; mais ces complices ont commis des crimes et des délits, *crimina et delicta*, ils ont pillé, ils ont versé le sang, et, sur ces deux chefs, ils ont été condamnés à des « peines corporelles et pécuniaires. » Le cardinal de Foix reconnaît lui-même que les susdits complices ont été poussés au pillage et au meurtre, *neces et rapinas*, par les chefs de l'émeute. Comparée à l'énormité du forfait, l'indulgence du légat ne peut manquer de paraître aussi large que hâtive et inopportune. On dirait que le prélat le sent, et que, pour prévenir le blâme, il s'efforce de justifier sa clémence par des raisons plus ou moins spécieuses : il est de son devoir de tenir compte de la succession des temps, de prendre en considération la condition des personnes et la nature des lieux. Ce sont là, ce nous semble, de bien faibles, de bien mauvaises raisons, ou plutôt de purs prétextes. Comment peut-on se vanter de tenir compte de la « succession des temps, » c'est-à-dire du temps écoulé, quand on amnistie des vols et des meurtres à neuf mois de distance du jour où ils ont été commis ? Comment un juge peut-il avouer qu'il se préoccupe de tout autre chose que de rendre et faire bonne justice, qu'il obéit à des considérations étrangères à la véritable équité, que, dans l'application des peines et dans la limitation de leur durée, il a égard à la condition des personnes et à la différence des lieux ? Un crime perd-il de sa gravité parce qu'il a eu pour théâtre une ville au lieu d'un bourg, une plaine au lieu d'une montagne ? Est-on plus ou moins coupable, et doit-on être plus ou moins puni, suivant qu'on est dans le sein de la religion catholique ou en dehors, suivant qu'on est ou chrétien, ou Juif, ou musulman ? Nul aujourd'hui n'oserait le soutenir. Mais, au xve siècle, la justice, et surtout la justice ecclésiastique, trouvait que faire acception de personnes était chose toute naturelle[1] ; et il est probable que, si les crimes dont les chrétiens s'étaient rendus coupables eussent été commis par les Juifs, le cardinal de Foix n'eût pas été si facile, ni si prompt à l'indulgence.

En somme, la justification du prélat est assez pénible. Son embarras paraît, dès le début, dans l'étalage pompeux qu'il fait de ses bonnes intentions. S'il donne un libre cours à sa clémence, c'est afin d'effrayer « les méchants » et de glorifier « les bons, » ce qui veut dire, sans doute, qu'en maintenant la peine portée

[1] Voir la justice partiale des tribunaux ecclésiastiques à l'égard des créanciers juifs dans notre article de la *Revue historique* du 1er septembre 1880.

contre Robert Martini et ses principaux complices, il espère enlever aux méchants l'envie d'imiter leurs forfaits, et qu'en absolvant ceux qui se trouvaient le moins compromis dans le massacre, il veut faire ressortir le mérite des bons, qui seront ainsi encouragés à persévérer dans le bien. Mais on se demande si ce double résultat n'eût pas été plus sûrement atteint par une juste et ferme sévérité. La réhabilitation complète des amnistiés, que le légat remet en possession de leur ancienne réputation d'honnêtes gens, outre qu'elle était peu adroite, était encore dangereuse et peu propre à réprimer l'audace des méchants, comme le prouvent l'émeute qui éclata un an après à Mazan, les crimes « énormes » de Cavaillon vers 1483, et les excès de l'Isle en 1515[1]. Elle n'était pas d'ailleurs d'une application facile, et ne devait pas avoir un bien grand succès auprès des habitants de Carpentras, qui tous savaient la part que chacun des condamnés avait prise au complot et aux crimes qui l'avaient suivi.

L'étonnante indulgence du légat peut s'expliquer, non seulement par son caractère d'ecclésiastique, mais aussi par son grand âge. Pierre de Foix, né en 1386, avait environ soixante-quatorze ans au moment où il accordait ces lettres d'abolition. Il mourut en 1464.

LÉON BARDINET.

OBSERVATIONS SUR L'ALPHABET HÉBREU ANGLAIS

DU XIVe SIÈCLE

Malgré l'examen perspicace auquel M. A. Darmesteter a soumis l'alphabet qui a été publié dans la *Revue*, tome IV, p. 259 et suivants, on me permettra de faire quelques observations sur ce document.

Tout d'abord il faut, au n° 19, au lieu de *vau*, lire *tau*, lettre à laquelle convient parfaitement la traduction latine *signa* (cf. p. 266). Cela résout déjà une des questions posées p. 263. Après cette correction, on peut aisément reconstruire le second des alphabets publiés, en supposant que le copiste y a oublié le *têt*, comme, dans le premier alphabet, il a oublié le *aïn*.

[1] Voir plus haut, p. 35.

Cet alphabet présenterait le tableau suivant :

SECOND ALPHABET					SUITE DU PREMIER ALPHABET	
19 (ת)	18 צ	17 (נ)	16 (ח)	15 א	14 צ	13 מ
		24 כ	23 י	22 ב	21 ק	20 נ
		29 ס	28 כ	27 ג	26 ר	25 ס
	33 ק		32 ל	31 ד	30 ש	(ע)
	39 ר	38 ע	37 מ	36 ה	35 ת	34 פ
				40 ו		
	43 ש	42 פ		41 ז		

Cet arrangement présente les avantages suivants :

1° Les cinq lettres 39 à 43 sont ainsi placées ;

2° On n'est plus obligé de faire permuter le *zaïn* avec l'*aïn* et le *aïn* avec le *pé*. Cette permutation est d'autant moins probable que la traduction latine convient parfaitement au *zaïn* et à l'*aïn*, comme l'a déjà fait remarquer M. Darmesteter.

Par suite, il n'est plus question d'un troisième alphabet.

Les irrégularités de notre tableau peuvent s'expliquer en partie par la longueur plus grande des lettres ו et ז de la 1re colonne, par l'omission du ט qui, à l'origine, a dû exister dans la 2e colonne, et par d'autres raisons techniques analogues.

Notre tableau explique pourquoi ce sont justement les lettres 16, 17, 19 qui ont été déformées. C'est qu'elles se sont trouvées justement en tête (ou en bas) d'une page, ou sur la marge à droite, les lignes horizontales de notre tableau étaient changées en lignes verticales, de sorte qu'elles ont pu souffrir plus que les autres lettres du tableau.

La traduction de חיה par *narratio* (p. 263) s'explique peut-être, s'il n'y a pas là une faute de copie, par le chaldéen חוי.

D. Simonsen.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e TRIMESTRE 1883.

ס׳ דקדוקי סופרים Variæ lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum... auctore Raphaelo Rabbinowicz. Pars XIII, tract. Baba Mezia. Munich, imp. Huber, in-8° de 358 p.

Nous souhaitons vivement que ce recueil, si précieux pour l'établissement d'un texte critique du Talmud de Babylone, s'achève le plus promptement possible, et nous répétons que nous aurions voulu qu'il fût moins volumineux.

ס׳ יסודי התורה *Jesode hathora*, les fondements de la loi, par J. Appermann, Wien, chez l'auteur, in-8° de 56 p.

Cet ouvrage se trompe de date : il aurait dû paraître au XIIIe siècle. C'est de la scolastique pure. Qu'on en juge, par exemple, par l'analyse du chapitre des Modalités (p. 10) : Tout ce qui a une existence nécessaire et est continuellement actif, et ne tombe sous aucun sens, mais se révèle néanmoins par ses effets, est agent actif immatériel. — Tout ce qui a une existence nécessaire et est impalpable, mais peut être vu ou entendu, est agent passif immatériel. — Tout ce qui tombe sous le sens du toucher est matériel, etc. L'auteur n'a encore imprimé qu'une partie de son travail, mais il annonce que « la suite viendra. »

כתאב איוב Das Buch Hiob uebersetzt und erklärt vom Gaon Saadia, Cap. I-V, par John Cohn. Altona, impr. des frères Bonn, 1882, in-8° de 30 p.

L'auteur a fait cette édition d'après trois mss., l'un à Berlin, les deux autres à Oxford. M. Cohn indique, dans sa préface, quels sont les auteurs juifs qui ont utilisé cette œuvre de Saadia (nous suivons l'ordre de l'auteur) : Simon b. Cémah Duran, Dunasch b. Labrat, Ibn Ezra, David Kimhi, Ibn Gannah, Behaï. M. Cohn se propose de continuer l'édition de cet ouvrage.

מגדנות Annuaire offert par l'éditeur du journal le Mélitz à ses abonnés. St-Pétersbourg, impr. Pinnes et Zederbaum, in-8° de 52 p.

Cet annuaire contient les travaux suivants : Les noms des anges dans la Bible et la littérature rabbinique, par S. Rubin, avec une note de M. B. Goldberg. — L'égyptien dans la Bible, par I.-L. Gordon. M. Rubin se borne à peu près à donner une liste de noms qui n'a pas la prétention d'être complète, et le travail de M. Gordon n'a aucune prétention à l'originalité.

מנחה חדשה על הגדה של פסח Commentaire sur la Haggada de Pâque par R. Naftali Chajim Hurwitz, de Jérusalem. Jérusalem, imp. Goscinny, in-4° de (12) p.

On aura une idée de l'ouvrage par l'analyse d'un seul passage. La Haggada rappelle, d'après la Bible, que les Hébreux, venus en Egypte au nombre de 70 personnes, devinrent plus tard aussi nombreux que les étoiles du ciel. Or, d'après Maïmonide, il y a en tout, dans le ciel, 1022 étoiles, et les Hébreux sortirent d'Egypte au nombre de 600,000 ! Comment concilier deux données aussi contradictoires ? Très facilement. La *teruma* prélevée par les Israélites était le 60° des produits de la terre ; le 60e de 600,000 est 10,000 ; là-dessus les lévites, au nombre de 22,000, prennent le dixième, ou 2,200, et sur cette part le prêtre prend de nouveau le dixième ou 220 ; donc le prêtre reçoit en tout 10,220 ou 10 × 1,022, c'est-à-dire dix fois le nombre des étoiles. Donc...

המשנה The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests, edited... from the unique manuscript preserved in the University library of Cambridge, add. 470 1., by W. H. Lowe. Cambridge, University Press, petit in-4° de 250 ff., en caractères raschi.

M. Lowe est de ceux qui prêtent un concours précieux à l'étude de la littérature rabbinique. Il a déjà publié un fragment talmudique du traité de Peçahim et le Memorbuch de Nuremberg. Il est superflu de faire remarquer l'importance exceptionnelle de sa nouvelle publication. Nous espérons qu'il nous sera possible d'en parler plus amplement dans la prochain numéro.

תפלה למשה (מקוצי) Ursprung und Entwickelung des Phylacterien-Ritus bei den Juden, par M. L. Rodkinssohn. Presbourg, impr. Lœwy et Alkalay, in-8° de XXIV-152 p.

On savait, en gros, ce que nous apprend M. R. sur l'usage des phylactères ou *tefillin*. Personne n'ignore que le mot de *tefillin*, appliqué aux phylactères, date de la fin du second temple, que la pratique des phylactères a été beaucoup moins répandue que de nos jours dans les temps talmudiques, qu'au moyen âge il est arrivé qu'elle a été presque entièrement abandonnée (par exemple dans certaines parties au moins de la France), et qu'enfin le célèbre rabbin français Moïse de Coucy, au XIIIe s., a fait une tournée dans plusieurs pays pour en recommander la pratique pieuse. M. R. nous raconte, par le menu, toute cette histoire de l'origine, de la décadence, de la résurrection des tefillin. Cette petite épopée ne manque assurément pas d'intérêt. Il faut accueillir avec réserve un certain nombre d'hypothèses et d'assertions de l'auteur, ses explications sur les sectes juives et leurs rapports avec les tefillin, sur le mot de tefillin, et autres. Il ne nous paraît pas absolument prouvé qu'à l'époque de Raschi il n'y ait pas eu un seul exemplaire des tefillin en France, ni que les tefillin en usage de nos jours soient inventés par Moïse de Coucy. Mais ce sont des détails, l'histoire des tefillin écrite par M. R. est exacte dans ses traits généraux. Sur les points secondaires, il a fourni aux talmudistes des thèmes qu'ils pourront développer avec plus de précision et de rigueur.

ס' תחכמוני Judae Harizii Macamae Pauli de Lagarde studio et sumptibus editae. Gœttingue, libr. Dieterich, in-8° de IV-200 p.

M. Paul de Lagarde a raison de se féliciter de la belle exécution matérielle de son édition de Harizi. Des six manuscrits de l'ouvrage qui existent à Paris, à Oxford et à Londres, il n'a utilisé qu'un seul, celui qui a été autrefois dans les mains de S. D. Luzzatto et qui est maintenant au British Museum. M. de L. l'a fait copier en 1881, et il a pu s'en servir pour compléter et corriger en plus d'un endroit le texte antérieurement connu. Il serait intéressant de relever les additions et corrections de cette nouvelle édition, mais c'est un travail que nous regrettons de devoir laisser à d'autres.

Bibliotheca orientalis oder eine vollständige Liste der im Jahre 1882 in Deutschland, Frankreich, England und den Colonien erschienen Bücher, Broschuren, Zeitschriften, etc., über die Sprachen, Religionen, Antiquitäten, Literaturen u. Geschichte des Ostens, zusammengestellt von Ch. Friederici. 7. Jahrgang, Leipzig, libr. Otto Schulze, Paris, libr. E. Leroux, etc., s. d., in-8° de 79 p.

Voici la liste de travaux divers mentionnés dans la 7e année de la Bibliotheca orientalis et dont il n'a pas encore été question dans la *Revue* : Dans les actes du Congrès international de Berlin, tenu en septembre 1881 (2 vol., Berlin, libr. Asher), 1° Ginsburg, The dageshed Aleph in the Karlsruhe-Ms ; 2° Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume; 3° Papageorgios, Merkwurdige in den Synagogen von Corfu im Gebrauch befindlichem Hymnen. — G. Bertin, On the Origin and primitive home of the Semits (Journal Anthrop. Institute, mai). — G. Bertin, Suggestions on the formation of the Semitic Tenses (Journal Asiatic Soc., XIV, 1). — Driver, On some allegeds linguistic affinities of the Elohist (Journ. of Philology, XI, n° 22). — Fr. Lenormant, Magog, fragments d'une étude sur l'ethnographie du chap. x de la Genèse (Le Muséon, I, 1). — Le même, De populo Javan (Journal des Savants, août-oct.) — E. Nestle : El, Ehohim, Eloa (Studien aus Württembg., III, 4). — Tay, The semitic vowel (American Journ. of Philology, VIII). — Le même, The Semitic personal pronouns (Transact. Americ. Philol. Assoc., VIII). — Blach-Gudensberg, Das pädagogische im Talmud, Vortrag, Halberstadt, Meyer. — Clermont-Ganneau, Premiers rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881. Paris, Maisonneuve, Extr. des Arch. des miss. scientifiq. — Greene, The Hebrew migration from Egypt, Londres, Trübner. — Ebers, Palästina in Bild und Wort, avec gravures. — Placzek, Die Affen bei den Hebräern und andern Völkern des Alterthums (Kosmos, VI, 3). — Ball, The merchant Taylors's Hebrew grammar, Londres, Bagsters. — Bonaparte, Hebrew *aïn* and the nasal guttural consonant (The Academy, 17 juin). — Brome, Astral origin of the emblems and Hebrew alphabet, Londres, Stanford, 1881. — Goodwin, On the use of *lèb* and *cardia* in the Old and New Testament (Journ. Soc. Bibl. literat. 1881, juin-déc.). — Müller, Outlines of Hebrew Syntax, translated and edited by J. Robertson, Glascow, Maclehose. — Philippi, Ist *Jehova* accadisch-sumerischen Ursprungs (Ztschr. für Völkerpsych., XIV, 2).

Die Blutbeschuldigung gegen die Juden von christlicher Seite beurtheilt. 2e édition augmentée. Wien, libr. Steyrermühl, in-8° de 70 p.

Cassel (Paulus). Die Symbolik des Blutes und Der arme Heinrich von Hartmann von Aue. Berlin, libr. Hofmann, 1882, in-8° de IV-265 p.

Nous n'aurions pas de raison de parler ici de ce livre s'il n'avait quelques points de contact avec l'histoire des Juifs et cette odieuse accusation de l'usage du sang humain produite d'abord par les payens contre les chrétiens, puis par les chrétiens contre les Juifs. M. Cassel est naturellement amené à parler, en divers endroits, des prescriptions bibliques et rabbiniques

au sujet du sang et des calomnies contre lesquelles les chrétiens comme les Juifs ont eu à se défendre. Nous ne voulons pas analyser le livre tout entier de M. Cassel, il nous suffit d'en reproduire la table des matières : 1. Thérapeutique symbolique; 2. Sang et vie; 3. L'alliance de sang; 4. L'alliance de sang chrétienne; 5. L'alliance de sang avec les démons (vampires) et avec Satan; 6. Repas de sang; 7. Sacrifices de jeunes filles; 8. Sacrifices d'enfants et sang; 9. Guérison de la peste par le sang. C'est une guérison de ce genre que rapporte l'histoire du Pauvre Henri, d'un auteur allemand du commencement du XIIIe s.

ELLENBERGER (Heinrich). Geschichtliches Handbuch. Chronologische Reihenfolge der heiligen jüd. Tradition von Moses 1540 v. Chr. bis zum Schluss des Talmuds... nebst Anhang über die spätere Entwickelung derselben und einem Schlussworte an Prof. Dr Aug. Rohling. Budapest, impr. de la Pester Buchdruck-Actien-Gesellsch., in-8° de 61 p.

Tableau chronologique des traditions religieuses juives depuis Moïse jusqu'à la rédaction du Talmud. Pour les personnes à qui cette histoire n'est pas familière, le travail de M. E. peut servir utilement de manuel, pourvu qu'on l'utilise avec précaution. M. E. n'a pas pu, dans un résumé aussi concis que le sien, exposer les doutes et les incertitudes qui ont dû se présenter bien souvent à son esprit dans le cours de son travail et il a pu, encore moins, présenter les arguments qui ont décidé de son choix entre deux hypothèses contraires. De pareilles discussions n'entraient pas dans son plan, et il a bien fait d'y renoncer.

FISCHER (Karl). Gutmeinung über den Talmud der Hebräer, nach einem Manuscript vom Jahre 1802. Wien, impr. A Hölder, in-8° de VI-112 p.

M. E. Baumgarten, de Vienne, a joué un tour ingénieux à M. Rohling et à ses imitateurs en imprimant cette « Consultation sur le Talmud des Juifs » écrite en 1802 et encore inédite. L'auteur a rempli, depuis 1788 et pendant de nombreuses années, à Prague, les fonctions de censeur impérial et royal pour l'impression des livres hébreux. Il portait le titre de « censeur, reviseur et translateur *in hebraicis*. » Quoique très attaché à la religion chrétienne, Fischer était bienveillant pour les écrivains israélites, et on le vante comme bon connaisseur de la littérature rabbinique. Sa Consultation a donc une grande valeur historique. L'auteur, après avoir raconté la lutte célèbre de Reuchlin, au XVIe s., en faveur du Talmud, et les persécutions plus anciennes dont cet ouvrage a été l'objet, reproduit un certain nombre de jugements favorables au Talmud, tels que ceux de Theodor Hackspann, Laurentius Fabricius, Wagenseil, et autres. Il les fait suivre d'une série de belles sentences morales extraites du Talmud. Il répond ensuite au reproche qu'on adresse au Talmud d'avoir une morale spéciale et moins sévère pour les relations des Juifs avec les chrétiens, et n'a pas de peine à montrer que les docteurs juifs de tous les temps ont protesté contre la fausseté de cette interprétation donnée à divers passages du Talmud par des écrivains chrétiens. Il reproduit, dans le cours de cette discussion, et d'après un imprimé rare, une déclaration hébraïque du rabbinat de Prague de l'année 1767, et une autre de 1785, du rabbin Eléazar Flekels, de Prague, dont il parle avec la plus grande sympathie. La discussion de l'auteur sur les prétendues absurdités et les blasphèmes du Talmud, qui ont joué un si grand rôle dans la polémique du moyen âge, est également intéressante, mais c'est un sujet qui n'a plus aujourd'hui aucune importance. En général, toutes ces discussions sur le Talmud, si singulièrement ressuscitées aujourd'hui, portent à faux et défient toutes les règles de la critique. C'est une hérésie scientifique et une souveraine injustice de traiter le Talmud comme un ouvrage moderne, écrit en plein XIXe siècle. Le crime du Talmud, c'est d'être de son temps. Sa doctrine religieuse, qui seule a survécu chez les Juifs, n'est pas en cause ; ses opinions sur les payens n'ont

qu'un intérêt historique, sans aucune autorité religieuse ou morale, et il est absurde d'en faire un texte à scandale et à déclamations.

GUERRINI (O.). Codici e libri preziosi riuvenuti nella R. Biblioteca dell'Università di Bologna. Dans Bolletino officiale del Ministero della publica istruzione, 1883, vol. IX, p. 72.

L'auteur de cette relation décrit les mss. et imprimés hébreux les plus ancieus qui existent à la Bibliothèque de l'Université de Bologne, et il se sert, pour les mss., du catalogue dressé par M. Leonello Modona, lequel a découvert six nouveaux mss. oubliés dans un coin de la bibliothèque. M. Ad. Neubauer a déjà fait connaître, dans le *Letterbode,* II, 94, les plus importants de ces mss. — *M. Lattes.*

HALÉVY (J.). Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques. Paris, libr. Maisonneuve, in-8° de VI-452 p.

Nos lecteurs connaissent déjà trois des travaux publiés dans ce recueil : Cyrus et le retour de la captivité, qui a paru dans la *Revue*, tome I^or^ ; Manassé, roi de Juda, publié dans *Revue*, tome II ; Les inscriptions peintes de Citium, dans *Revue*, tome III ; Sens et origine de la parabole évangélique dite du bon Samaritain, *Revue*, tome IV. Nous avons déjà analysé ici l'article de M. Halévy sur Esdras, qui a paru d'abord dans la Revue de l'histoire des religions. Nous avons aussi retrouvé avec plaisir, dans ce recueil, l'artícle publié autrefois par M. Hal. dans la Revue critique, sur le premier volume des Origines de l'histoire par M. F. Lenormant. M. H. a fait, sur cet ouvrage, beaucoup de remarques très intéressantes. Il conteste avec raison que la Genèse contienne la doctrine du péché originel, il rejette l'explication du *lahat hahéreb hammithappéket* (par le tchakra des Indiens) qui nous avait d'abord séduit, il conteste qu'il y ait chez d'autres peuples une tradition parallèle au fratricide de Caïn, que la tradition du déluge soit une tradition universelle antérieure à la dispersion des peuples, mais il montre que cette tradition appartient uniquement aux branches septentrionales de la race sémitique. — Dans le chapitre consacré aux anciennes populations de l'Arabie, M. H. analyse, entre autres, les données contenues dans les chap. x et xxv de la Genèse, il place Havila et Ophir dans le Yémen. Il en résulte que le Paradis de la Bible serait dans le territoire sémitique le plus voisin de la Palestine, borné à l'est et au nord par le Tigre et l'Euphrate, et renfermé, au sud, dans les frontières de l'Arabie. Le *Gihon* serait la mer Rouge, qui entoure la terre de Kousch ou l'Arabie, et le *Phison* serait le Wadi-Houdayfa, rivière importante du Yémen occidensal, qui se jette dans la mer Rouge. Cette explication, qui en vaut bien une autre, ne prouve pas que la forme biblique de la légende ne soit pas une transposition d'une légende commune aux races aryennes et sémitiques, et nous ne voyons pas bien pourquoi M. H. rejette une pareille hypothèse. — La pièce la plus importante de ce recueil est l'Etude sur les documents philologiques assyriens, à laquelle il faut joindre les Nouvelles inscriptions chaldéennes et la question de Sumer et d'Accad. Les questions que M. H. traite dans ces études échappent à notre compétence, mais comme elles ont un grand intérêt pour l'histoire de la race sémitique, il nous sera permis d'en indiquer sommairement le sens et la portée. M. Halévy a déclaré la guerre à tous les assyriologues réunis, et il soutient contre eux, depuis de nombreuses années, une lutte où il a déployé les plus hautes qualités stratégiques. Sa vaillance et son énergie seront récompensées. Seul contre tous à l'origine, il a aujourd'hui des alliés qui le secondent ; ses coups redoublés ont porté le désordre dans le camp ennemi, ses adversaires commencent à faiblir et leurs rangs s'éclaircissent. Ils avaient prétendu que les inscriptions cunéiformes contiennent des restes d'une langue non-sémitique, la langue sumérienne ou accadienne, qui aurait été parlée dans la Babylonie avant l'arrivée des Sémites, et que ceux-ci n'avaient fait

qu'emprunter toute leur civilisation à ce peuple qui les avait précédés. Il résultait de là que la littérature, l'art et toutes les productions du génie assyro-babylonien n'étaient point œuvre sémitique, mais une œuvre d'emprunt, et on en concluait volontiers que la race sémite était incapable de créer rien d'original. A en juger par la tournure que prend le débat, M. H. a ruiné de fond en comble cette théorie au moins étrange. M. Halévy soutient que le prétendu sumérien ou accadien n'a jamais existé sur les tablettes cunéiformes, mais que les signes où on a voulu le trouver représentent une sorte d'écriture cryptographique, reposant en partie sur des calembours comme on en trouve même dans le Talmud (voir *Revue*, V, 302), et ne reproduisant que des mots sémitiques. La théorie contraire n'est plus défendue que mollement par ses partisans, et le temps ne paraît pas éloigné où M. H. recueillera le fruit de ses efforts. — Dans la note sur la Croyance à l'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques, M. H. montre que la croyance à une certaine vie et à des récompenses pour les justes après la mort existait chez divers peuples sémitiques, et il en conclut que divers passages de la Bible qui avaient paru ou paraissent plus ou moins discutables, indiquent réellement la croyance à l'immortalité de l'âme, et que cette croyance faisait partie de la religion primitive de tous les Sémites. — Le volume se termine par des Variétés composées de petites notes intéressantes. Nous signalerons, entre autres, p. 435, la note sur la fameuse écriture ליבונאה que le Talmud oppose à l'écriture hébraïque. M. H. croit qu'il faut lire גיבולאה, ce serait l'écriture de Néapolis, c.-à-d. des Samaritains.

Harnack (Adolf). Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, dans Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. I, fasc. 3, Leipzig, libr. Hinrichs, in-8°.

Cette *altercatio*, qui n'est pas inédite, mais dont M. H. publie un texte corrigé, est l'œuvre d'un certain Evagrius, et a été probablement écrite dans la Gaule vers l'an 430. On sait, par des témoignages certains, que vers l'an 500 « tout le monde la connaissait. » A première vue, ce dialogue n'offre rien de particulier, et il ne se distingue pas nettement des œuvres du même genre, mais M. H. a montré qu'il est beaucoup plus intéressant qu'il n'en a l'air. M. H., en effet, a rendu très probable que l'œuvre d'Evagrius ne fait que reproduire, avec de très légers remaniements, une œuvre plus ancienne, antérieure même au célèbre dialogue de Justin contre Tryphon. Après avoir comparé notre *altercatio* avec le traité de Tertullien contre les Juifs, les *Testimonia* de Cyprien, les *Institutiones* de Lactance, le dialogue de Justin contre Tryphon, M. H. est amené à cette conclusion que tous ces apologistes chrétiens ont utilisé une œuvre grecque, écrite au IIe s., et dont notre Altercatio est une sorte de traduction libre. M. H. va plus loin : en réunissant tout ce qu'on sait sur une Altercatio grecque, aujourd'hui perdue, entre un juif alexandrin nommé Jason et un juif baptisé nommé Papiscus, il rend vraisemblable que cette Altercatio ancienne, écrite vers 135-165, est précisément l'œuvre accommodée plus tard au goût occidental et répandue en Gaule par Evagrius. On aurait ainsi une œuvre plus ancienne qu'il ne paraît, et, à ce titre, digne d'un plus grand intérêt. Le chap. VII, où le chrétien Théophile reproche aux Juifs diverses pratiques religieuses (abstention du vin, de la viande de porc, etc.), présente des détails assez obscurs. Il y est déjà question de la défense de l'Eglise d'employer du « vin juif », probablement pour la célébration de la messe, et de de manger des pains azymes.

Herzfeld (L.). Einblicke in das Sprachliche der semitischen Urzeit betreffend die Enstehungsweise der meisten hebräischen Wortstämme. Hanovre, libr. Hahn, in-8° de 231 p.

Ce n'est jamais sans une vive appréhension que nous ouvrons un livre consacré à des études étymologiques sur le vocabulaire hébreu. La chasse aux étymologies est si amusante, que les écrivains qui s'y livrent se laissent le plus souvent entraîner loin par le plaisir que leur procure cet exercice, et quittent le domaine de la science pour celui de la fantaisie. Disons tout de suite que nous ne mettons aucunement sur le même plan le travail consciencieux et savant de M. le Dr Herzfeld et les essais informes d'auteurs que rien n'avait préparés à de pareilles recherches. Les fondements de son système sont solides. Il est incontestable qu'il y a dans le vocabulaire hébreu de nombreuses racines trilitères qu'on peut ramener à des racines de deux lettres, et que parmi ces racines de couche plus récente, les unes se sont formées par l'adjonction d'une radicale faible ou d'une adformante au milieu, au commencement ou à la fin du mot, ou par le redoublement d'une radicale, ou par la permutation de radicales apparentées, ou enfin par simple transposition de lettres. La difficulté commence lorsqu'on entre dans le détail, on n'a aucune règle pour choisir entre deux étymologies également séduisantes, le sens qu'on donne aux mots est souvent arbitraire, et parmi les différentes acceptions d'un même mot il est trop difficile d'établir la filiation historique. Nous persistons à croire, comme nous l'avons dit dans le n° précédent de la *Revue*, au sujet de l'ouvrage de M. l'abbé Cazet, qu'on ne peut aboutir, dans ces études, à des résultats véritablement scientifiques que si l'on opère sur toutes les langues sémitiques ensemble, et M. le Dr Herzfeld ne paraît pas être dans le vrai quand il s'excuse presque d'appeler quelquefois à son secours les langues qui sont de même souche que l'hébreu. Son ouvrage se divise en deux parties. Dans la première partie, il indique les règles de permutation et de transformation par addition, transposition, etc., qui sont le résultat de ses recherches. Dans la seconde partie, il donne les étymologies qu'il propose et qu'il ramène à 447 racines. Comme travail provisoire et préparation à des recherches plus rigoureuses, l'étude de M. le Dr H. a une valeur sérieuse. M. H. a donné plus de solidité à beaucoup d'hypothèses déjà antérieurement admises, il en a produit de nouvelles qui méritent examen. Son étude consciencieuse contribuera sûrement au progrès de la lexicographie hébraïque.

Immanuel b. Salomo Romano. Comento sopra i Salmi... fasc. XXXVII, publié par M. l'abbé chevalier P. Perreau, à Parme.

Joël (M.). Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des Zweiten christlichen Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. Zweite Abtheilung : Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthume in seinen Folgen für das Judenthum. Breslau et Leipzig, impr. Schottländer, in-8° de x-190 p.

La première partie des Essais de M. le Dr Joël sur l'histoire religieuse au commencement du second siècle de l'ère chrétienne, qui a paru en 1880, a été accueillie par le public avec beaucoup d'intérêt. Cette seconde partie, qui paraît aujourd'hui, sera encore plus vivement goûtée. Elle a pour sujet le Conflit du paganisme avec le christianisme dans ses suites pour le judaïsme. La persécution contre le christianisme n'a commencé, dans l'empire romain, qu'à la fin du Ier siècle, et elle a duré jusque vers la fin du second siècle. Jusque-là, les Romains ne savaient pas faire la différence entre les chrétiens et les Juifs, et les chrétiens eux-mêmes ignoraient cette distinction. Le christianisme a commencé sans doute à se séparer du judaïsme après la destruction du temple, mais il n'y eut rupture véritable qu'au IIe siècle. C'est alors que la littérature chrétienne a pris, à l'égard du judaïsme, une attitude hostile. On ne sait pas assez à quel point il faut se défier de tous les témoignages sur ou contre les Juifs que l'on trouve dans les écrivains chrétiens de cette époque. Nos propres historiens, quoique avertis par un secret instinct, se sont encore laissé entraîner

quelquefois à répéter, d'après ces écrivains, des récits qui sont de pures fables, et dont quelques-uns, comme ceux de l'abréviateur de Dion Cassius, le moine Xiphilin, sont même d'invention assez récente. Nous avions, jusqu'à présent, ajouté plus ou moins de foi au récit des atrocités qu'auraient commises les Juifs à Cyrène et dans l'île de Chypre pendant leur soulèvement contre les Romains, en 116. La guerre, à cette époque, et surtout la guerre civile, expliquait bien des choses, et on pouvait, à la rigueur, croire que les Juifs, dans leur exaspération, eussent montré une férocité inaccoutumée, mais tout cela n'est qu'un roman imaginé par Xiphilin. Eusèbe, qui a raconté les faits d'après le même Dion Cassius dont Xiphilin nous donne le résumé, et d'après d'autres auteurs grecs sans doute, n'en sait pas un mot, et il n'aurait certainement pas manqué d'en parler, s'il en avait trouvé la moindre mention chez les historiens. M. Cassel, dans l'ouvrage que nous analysons plus haut, regarde également tout ce récit de Xiphilin comme une fable. Les écrivains chrétiens du second siècle, quand ils parlent des Juifs, ne s'interdisent pas non plus de pareilles inventions ou amplifications. Tout le monde a reconnu que la vérité historique est leur moindre souci, la conscience littéraire de cette époque était tout autre que de nos jours, on refaisait l'histoire à son gré et comme il convenait le mieux pour le triomphe de la religion. Des hommes probes d'ailleurs et parfaitement respectables commettaient sans scrupule cette fraude pieuse. Le grand mérite du livre du Dr Joël est d'avoir montré l'étendue et la profondeur du mal qu'ont fait aux Juifs les apologistes chrétiens du IIe s., en recourant sans cesse à ce singulier procédé littéraire. Et ils le faisaient, d'après M. J., à bonne intention, sans ombre de méchanceté, uniquement pour fléchir les empereurs qui persécutaient les chrétiens et se concilier l'opinion publique. Un de leurs grands soucis est de faire croire que les chrétiens ont toujours été au mieux avec le pouvoir, et que les empereurs leur ont, de tout temps, témoigné une vraie sympathie. C'est une mauvaise recommandation d'avoir été autrefois suspect ou persécuté. L'édit de Trajan contre les chrétiens est interprété par eux comme un acte de tolérance, de faux édits sont fabriqués, sous le nom de divers empereurs (Adrien, Antonin-le-Pieux, Marc-Aurèle) en faveur des chrétiens, et tandis que jusque-là les chrétiens avaient uniquement attribué aux Romains la mort de Jésus, Justin a, au contraire, vu à Rome les pièces authentiques du procès, d'où il résulte que Ponce-Pilate est innocent du crime et que les Juifs seuls sont les coupables. C'est la thèse nouvelle que tout le mal qui a été fait aux chrétiens vient des Juifs, puisqu'on a toujours vécu dans les meilleurs termes avec les payens. Les persécutions dont ils ont souffert, sous Néron et sous Domitien, les calomnies qui circulent sur leur compte sont l'œuvre des Juifs. Ce sont eux qui ont inventé cet infâme mensonge que les chrétiens, dans leurs cérémonies, font usage du sang des payens. Il n'y a plus de doute aujourd'hui que ces calomnies ont été mises en circulation par les Grecs, et c'est pour cela que ces prétendus sacrifices humains portent un nom grec, celui de repas de Thyeste, mais l'apologétique chrétienne avait intérêt à dissimuler l'origine de la calomnie, elle rejeta toute la faute sur les Juifs. Ce stratagème était de ceux qu'on employait tous les jours le plus innocemment du monde, et sans se douter qu'il fût répréhensible. Les écrivains qui l'inventèrent n'avaient probablement aucun dessein méchant contre les Juifs et se préoccupaient uniquement de défendre le christianisme. Le procédé dut leur paraître tout à fait inoffensif. Ils ne pouvaient pas prévoir que mille ans plus tard ces fictions se changeraient à leur tour en calomnies et en instrument de persécution. Le moyen âge — c'est une des idées les plus intéressantes de M. le Dr Joël (p. 34) — paraît avoir pris à tâche de rendre aux Juifs tout le mal qu'ils passaient pour avoir fait autrefois aux chrétiens. Il leur appliqua cette singulière loi du talion suivant un programme méthothique. Ce fut un véritable système tracé par des pédants, et où la fantaisie a beaucoup moins de part qu'on ne croyait. Les Juifs payaient un

impôt de dés à jouer, parce que les soldats avaient joué au sort la robe de Jésus ; lorsque, du temps de saint Cyrille, il s'éleva une lutte entre eux et les chrétiens d'Alexandrie, ils avaient adopté, pour se reconnaître, une sorte de rouelle ; voilà pourquoi, d'après certains auteurs, ils furent obligés de porter la rouelle. L'usage de les suspendre (ou pendre) par les pieds se rattache également à un souvenir historique. Enfin, et c'est le plus grave, on les accusait d'employer du sang chrétien pour les rites de leur religion, parce qu'ils avaient accusé les premiers chrétiens de ce crime. Ce serait l'origine de cette absurde accusation dont les Juifs ont tant souffert. Dans tous les cas, il est certain que la plupart de ces calomnies contre Juifs et chrétiens et la haine des payens contre eux viennent des Grecs, principalement des Grecs d'Alexandrie. M. Joël paraît avoir très bien expliqué d'où vient cette haine des Grecs contre les Juifs. Elle peut tenir, en partie, à l'état florissant des Juifs d'Alexandrie, en partie aussi aux différences profondes qu'il y a entre l'esprit juif et l'esprit grec, mais il n'est pas impossible qu'elle ait sa principale source dans une rivalité littéraire. On pourrait dire, si M. Joël a complètement raison, qu'elle ne serait pas née si la Bible n'avait pas été traduite en grec et rendue accessible aux payens. Cette œuvre était pour eux un objet de vile jalousie, ils y voyaient une menace pour le prestige de leur littérature, elle semblait leur disputer cet empire qu'ils exerçaient sans partage sur les esprits. De là, ces œuvres de dénigrement d'Appion et de ses consorts, de là les calomnies basses, les plaisanteries grossières, toutes les perfidies colportées à Rome et répandues par d'infâmes libelles. Les Romains n'étaient que trop disposés à rire d'ennemis qui les avaient fait trembler, ils étaient incapables de rien comprendre aux doctrines du judaïsme, la religion juive leur paraissait une offense contre les dieux, le fameux livre de Tacite sur les Juifs est absolument inepte. Cependant, il ne faudrait pas croire que tous les écrivains romains eussent contre les Juifs les mêmes préventions que ce fier patricien. On leur a attribué plus d'une plaisanterie qu'ils n'ont jamais faite, et le tableau de toutes les erreurs commises à ce sujet par les écrivains modernes forme un chapitre des plus amusants du livre de M. Joël. La caricature qu'on a faite du Juif de Rome n'est pas historique : ce n'est pas lui qui est le marchand d'allumettes ou le chiffonnier, il n'a pas la face tuméfiée, les yeux rouges, et sa mauvaise odeur est une simple faute de copiste (*fetentium* pour *petentium*, p. 131) ou une mauvaise plaisanterie d'un scribe du moyen âge. M. Joël aura contribué à rectifier une foule d'erreurs de ce genre et nous ne doutons pas que les écrivains modernes chez lesquels il les relève ne lui en soient reconnaissants. Les Juifs, sous Néron, n'ont pas accusé les chrétiens d'avoir incendié Rome, ils n'ont pas pris part au martyre de Polycarpe, les chrétiens ne se sont pas séparés d'eux, comme le dit Eusèbe, et retirés à Pella lors du siège de Jérusalem par Titus, car leur patriotisme, à cette époque, était aussi ardent que celui des Juifs, ils n'accusaient pas ceux-ci d'avoir tué Jésus, et il devient de plus en plus probable que c'est Ponce-Pilate seul, sans aucune coopération des Juifs, qui a prononcé et exécuté la sentence. Le nom de *min* qui désigne plus tard les chrétiens, et que M. Joël fait très ingénieusement venir de מאמין (*croyant*, *fidèle*, nom que se donnaient les chrétiens), est du IIe siècle. Il est assurément fort regrettable que, sur Jésus et les origines du christianisme, la littérature juive ne nous ait laissé aucun renseignement. M. Derenbourg a déjà reconnu que le Ben Sotada du Talmud n'est pas Jésus, et M. Joël montre, par un exemple frappant, à quel point le Talmud ignorait tout ce qui se rapporte aux origines du christianisme. La loi juive défend de faire une exécution capitale le samedi et le jour de fête, et personne ne pensait à mettre cette loi en question jusqu'à l'époque où la tradition chrétienne a placé au 1er jour de Pâque la mort de Jésus. Nous voyons alors R. Akiba, qui accepte sans doute cette tradition des chrétiens, produire l'opinion que la condamnation prononcée pour certains méfaits (du genre des hérésies) peut être exécutée un jour de fête (p. 58 et suiv.).

C'est une preuve frappante que l'opinion des rabbins sur l'histoire de Jésus suit les oscillations de la légende chrétienne. Les Juifs s'étaient interdit l'usage du grec, ils ne connaissaient pas les œuvres littéraires grecques qui les intéressaient le plus directement, ils n'ont pas pensé à les réfuter ou à les rectifier. Josèphe seul a entrepris de les combattre, malheureusement, il nous est parvenu mutilé par les copistes du moyen âge, probablement dans les passages qui nous intéresseraient le plus. La réponse que les anciens Juifs auraient pu faire à leurs adversaires n'eût pas désarmé le moyen âge, elle aurait éclairé quelques savants modernes. Beaucoup d'entre eux, parmi les plus consciencieux, répètent encore, machinalement et par un reste d'habitude, tout ce qu'on a dit et écrit autrefois contre les Juifs. Nous pensons que le livre de M. Joël leur rendra au moins suspects des témoignages évidemment dictés par la passion ou par l'intérêt. La confiance en des écrivains d'ailleurs respectables, mais dénués de tout sentiment historique, la routine, le préjugé invétéré, les ont souvent égarés et trompés. Il est impossible qu'ils ne reconnaissent pas leur erreur.

Jona (S.). Catalog der ebräischen Handschriften der kgl. Bibliothek in Modena, aus dem italienischen ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen verschen von Dr M. Grünwald... nebst einem Nachtrage von S. J. Halberstam in Bielitz. Belovar, chez M. Grünwald, in-8° de 22 p. Extrait du Jüd. Centralblatt.

Catalogue des mss. hébreux de la bibliothèque royale de Modène, par M. S. Jona, grand rabbin de Modène. Le morceau de résistance de ce catalogue est la description détaillée de l'ouvrage cabalistique *Or yakar* de Moïse Cordovero (n° 32, 16 volumes in-folio). Le ms. n° 13 contient une notice curieuse sur une erreur de date (vraie ou prétendue) commise par les Juifs de Tolède pour la célébration de la Pâque en l'an 1334. A la p. 20, il faut traduire שילון par Salon, non Châlons.

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Die Genesis von Dr August Dillmann, 4. Auflage, Leipzig, libr. Hirzel, 1882. — Die Sprüche Salomo's von E. Bertheau und der Prediger Salomo's von F. Hitzig, in-2. Auflage von Dr W. Nowack. Leipzig, libr. Hirzel, 1883.

La première édition des Proverbes et de l'Ecclésiaste date de 1846-1847. Ce nouveau volume, de l'excellente collection du Manuel exégétique de l'A. T., sera donc accueillie avec beaucoup de satisfaction par les hébraïsants.

Lazarus (Emma). Songs of a Semite. The Dance to Death and other poems. New-York, libr. de l'American Hebrew, 1882, in-8° de 80 p.

Drame en vers, dont le sujet, *La Danse à la mort*, est le martyre des Juifs de Nordhausen en 1349. C'est un des épisodes de la peste noire. Les faits sont empruntés par l'auteur à un récit de Richard Reinhard intitulé *Der Tanz zum Tode*.

Lenormant (François). La Genèse, traduction d'après l'hébreu avec distinction des éléments constitutifs du texte, suivie d'un essai de restitution des livres primitifs. Paris, Maisonneuve, in-8° de XVI-364 p.

M. L. résume en quelques mots, dans sa préface, les principes sur lesquels repose aujourd'hui la critique du texte de Pentateuque. Il distingue, dans la Genèse, le document élohiste ou législatif du document jéhoviste ou historique, et après avoir donné la traduction du texte de la Genèse dans son état actuel, il reconstitue le « livre des origines ou document jéhoviste » et le « livre des généalogies » qui est, pour ainsi dire,

la préface du document élohiste, et les contributions de celui-ci au livre de la Genèse.

Lotz (Guilelmus). Quæstiones de historia Sabbati. Leipzig, libr. Hinrichs, in-8° de 111 p.

M. Lotz établit que les peuples de l'antiquité classique ne connaissaient point la division du temps en semaines ni le repos d'un jour sur sept. Ils avaient une certaine semaine astrologique, fondée sur l'existence des sept planètes, mais elle n'avait aucune influence sur la vie civile et religieuse. La semaine astrologique (avec les noms qui ont été donnés aux jours de la semaine) sont d'origine babylonienne. De plus, les Babyloniens avaient, comme les Israélites, un sabbat, c'est-à-dire un jour de repos pendant lequel il était défendu de se livrer à certains travaux, et ce jour occupait une place fixe dans le mois, c'était les 7e, 14e, 21e et 28e jours du mois (quoique le mois eût 29 ou 30 jours), et l'ordre des semaines recommençait toujours avec le premier du mois. En ces jours de sabbat, il était défendu au roi, entre autres, de manger de la chair fraîchement cuite sur le feu, de monter en voiture, de changer de vêtement. La légende qui raconte le voyage de Nemrod au ciel le fait voyager juste six jours, pour qu'il puisse se reposer le septième. Le déluge babylonien dure six jours et sept nuits, mais le septième jour, qui doit être un jour de repos, les eaux s'apaisent et le ciel devient serein. M. Loth pense que les anciens Hébreux ont apporté cette pratique du sabbat en Palestine et que le Pentateuque n'a fait que la sanctionner. Ce serait une erreur de croire qu'elle a été surtout mise en honneur et ressuscitée après le retour de l'exil, car les anciens écrivains et les prophètes, à partir d'Amos, insistent tous sur la sainteté du sabbat. Ce serait également une erreur de prétendre, comme l'a fait M. Wellhausen, que le sabbat des Hébreux n'aurait eu, à l'origine, d'autre objet que de fournir un jour de repos aux agriculteurs, à leurs esclaves et à leurs bêtes ; le sabbat est un jour de repos essentiellement religieux, il est même proprement le « jour du repos, » en ce sens que, pendant les autres jours de fête, le repos obligatoire n'est qu'une conséquence de la fête, tandis que le repos est l'essence même du sabbat. Les divers passages de la Bible qui expliquent la raison du sabbat font voir néanmoins qu'à côté de cette notion fondamentale du sabbat, les Hébreux avaient cette idée que le sabbat était une sorte de don fait par Dieu aux hommes chargés de travaux pénibles, aux esclaves et aux bêtes de somme, et c'est ce qui explique pourquoi l'institution du sabbat est rattachée à la délivrance de la servitude d'Egypte. Tous les sept jours il apporte aux pauvres gens, aux esclaves, aux bêtes, la délivrance des lourds travaux dont ils sont accablés. Le sabbat est donc à la fois un devoir des hommes envers Dieu et un bienfait de Dieu envers les hommes.

Mas y Casas (José Maria de). Memoria historica de los Hebreos y de los Arabes en Manresa. Manresa, imp. Luis Roca, in-8° de 18 p.

Nous avons analysé dans la *Revue* (t. V, p. 286) la première édition de ce travail, qui date de 1837, mais qui était entièrement inconnu des historiens juifs. Nous sommes heureux que cette nouvelle édition leur permette de connaître plus amplemement l'étude de M. Mas y Casas. L'auteur y a ajouté quelques documents nouveaux. Dans l'un d'eux, daté de Manresa, 3 des calendes de juillet 1314, se trouvent nommés Josef de Israeli et sa femme Ester, juifs, comme propriétaires voisins d'un terrain vendu par un chrétien à un autre. A la fin, p. 18, se trouve une liste des Juifs et Arabes baptisés qui sont nommés dans une publication antérieure de l'auteur (Ensayos historicos sobre Manresa, 2e édit. sous presse). Il est difficile de savoir avec certitude quels sont, dans cette liste, les noms des Juifs, nous supposons que ce sont les suivants : Salomon de Colle, Abraan Karula, Isaac de Kumbo, Maimon, Josefo de Israeli (le même que ci-dessus?),

Abraan Baso, Jacobo de Korb, Maimon Gay, Mayns. Sont cités comme Juifs baptisés : Vidalet, Job, Astrugo, Jacobo de Israeli et notre Josefo de Israeli.

PERREAU (P.). Oceano delle abbreviature e sigle ebraiche, caldaice, rabbiniche, talmudiche, cabalistiche, geografiche, dè titoli dè libri, de nomi d'autori, delle iscrizioni sepolcrali, etc., collo loro varie soluzioni. Parme, autographié à 60 exemplaires, in-f° papier écolier, VI-144 p.

Cet ouvrage est une seconde édition, revue et considérablement augmentée, du « 1,700 abbreviature » publié par l'auteur en 1882 (*Revue*, IV, 291). C'est un grand service que M. Perreau rend à la science juive en mettant à la disposition des savants un répertoire aussi étendu des abréviations qui fourmillent dans les mss. et les imprimés hébreux et en leur permettant de résoudre sans peine la difficulté que présente souvent la lecture de ces signes. Outre les abréviations qui sont d'un usage général et qu'on rencontre chez un grand nombre d'auteurs, M. P. en a recueilli un grand nombre d'autres, particulières à certains auteurs ou à certains sujets, telles que les initiales des noms de rabbins, de lieux d'impression, de versets bibliques, etc. Nous avons même trouvé chez lui cette abréviation que nous avons donnée dans l'Annuaire de la Société des Etudes juives, tome II, p. 178. Cela prouve avec quel soin M. P. a exécuté son travail. Un recueil de ce genre n'est jamais complet, sans doute, il n'est même pas à souhaiter qu'il le soit, chaque auteur a ses abréviations qui ne sont qu'à lui, chaque sujet comporte les siennes, on ne peut pas demander que ces cas particuliers soient tous notés. M. P. nous a fait bonne mesure et de façon à satisfaire les plus exigeants.

PRUDHOMME (A.). Les Juifs en Dauphiné aux XIVe et XVe siècles. Grenoble imp. G. Dupont, in-8° de 110 p. Extrait du Bulletin de l'académie delphinale, tiré à 100 exemplaires numérotés.

Quoique l'étude de M. Prudhomme sur les Juifs du Dauphiné soit spécialement consacrée à leur histoire dans cette province aux XIVe et XVe siècles, l'auteur a cependant recherché les origines des Juifs de cette province. Les canons du concile d'Epaone, de l'an 517, sont le témoignage le plus ancien de l'existence des Juifs dans le Dauphiné, si toutefois on ne veut pas tenir compte de la présence d'une colonie juive qu'a dû y amener Archélaüs, lorsqu'il fut exilé à Vienne en l'an 6, et de ce document reproduit par M. de Boissi, dans ses Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'histoire des Juifs (Tome II, p. 12-13), et d'après lequel des Juifs et des sicaires auraient, en l'an 352, assassiné à Peyruis, près de Sisteron, un ancien préfet d'Illyrie. L'inscription hébraïque de « Samuel bar Justo » qui se trouve au musée de Vienne, d'après M. Lenormant (Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien, I, p, 274) serait du VIIe siècle ; d'après M. Chwolson (Corpus inscriptionum hebraicarum, p. 180), du VIe siècle. Dans tous les cas, le concours que l'évêque de Vienne prêta, sous Louis-le-Débonnaire, à Agobard, évêque de Lyon, dans sa campagne contre les Juifs, prouve que les établissements de ceux-ci dans le Dauphiné avaient quelque importance. En 1306, lorsque les Juifs furent expulsés par Philippe-le-Bel. et en 1322, lorsque le pape Jean XXII bannit les Juifs du Comtat, ils trouvèrent un refuge dans le Dauphiné. Humbert Ier les autorisa à ouvrir des banques à Grenoble ou dans toute autre ville de ses Etats, un Juif opulent nommé Vivand fut chargé, de 1319 à 1321, du recouvrement des péages et autres revenus delphinaux en Auvergne. Il semble même que des franchises spéciales aient été accordées aux Juifs venus du Comtat-Venaissin (Prudh., pièces justificatives, p. 85). Un Juif, Astrugon Mancipi, de Serre (1346), obtint les faveurs du prince Humbert et l'archevêque l'appelle même *dilectus suus*. Ce titre a été donné également, en 1349, par le dauphin Charles, à un des Juifs les plus impor-

tants de la province, Salamine de Bisancey (p. 32). L'histoire des Juifs du Dauphiné n'offre pas toujours le spectacle de ces relations bienveillantes entre les Juifs et leurs maîtres : les exactions, confiscations, annulations de créances, menaces d'expulsion, procès vexatoires et iniques, les persécutions enfin n'y manquent pas plus qu'ailleurs. La peste noire, en 1348, leur apporta les mêmes maux qu'aux Juifs des autres contrées européennes, M. Prudhomme a su ajouter un certain nombre de détails intéressants à ce qu'on en savait déjà (p. 28-33). Le prince fit mine de croire que les Juifs pouvaient réellement avoir empoisonné les puits, en réalité il n'avait d'autre but que de s'emparer, d'un seul coup de filet, de tous les biens des Juifs. Cette vaste et fructueuse opération, à laquelle on employa un malheureux Juif nommé Abraham Cassin, de Mornas, auquel on donna le sixième de toutes les sommes recouvrées (p. 34), n'était pas encore liquidée en 1373 ! En 1355 cependant, lorsque le traité conclu entre le comte de Savoie et le Dauphin donna à celui-ci la ville de Saint-Symphorien d'Ozon, où se trouvait la communauté juive la plus importante du Dauphiné, et certaines autres villes où demeuraient les Juifs, il parut de bonne politique de traiter ces annexés avec douceur, le Dauphin leur accorda une constitution dont l'étude n'est pas sans intérêt (p. 38). Peu à peu cependant, les Juifs, si cruellement éprouvés par toutes sortes de vexations et probablement réduits à la misère, s'étaient retirés en grand nombre du Dauphiné. Le dauphin Louis (plus tard Louis XI) s'efforça en vain de les y ramener en leur accordant, en 1452, des privilèges considérables (p. 65). Au XVIe s., il n'y avait plus de Juifs dans le Dauphiné. Ils s'étaient probablement retirés peu à peu d'une province où on leur avait rendu la vie impossible.

Le travail de M. Prudhomme contient des renseignements précis sur les impôts qu'ils payaient (p. 77 et suiv.) et un certain nombre de pièces justificatives parmi lesquelles nous signalons spécialement le texte des privilèges de 1355 accordés aux Juifs de Saint-Symphorien d'Ozon, un compte de 1390 avec liste nominative des Juifs (ou d'un certain nombre de Juifs) demeurant à Vienne, Grenoble, Saint-Symphorien, Crémieu, Chabeuil et Le Buis, et enfin les privilèges du Dauphin Louis de 1449 et de 1452. On trouvera, dans l'ouvrage si intéressant que nous analysons, la liste des nembreuses localités où demeuraient les Juifs et un assez grand nombre de noms de personnes. Nous reproduisons ici ceux de ces noms qui nous paraissent rares et dont la forme présente quelque particularité : Amyal (Amyel ?) de Tours (p. 12), Vivaud (Vivand ? p. 14), Menot (p. 16), Symilon de Lambesc (p. 19, pour Samilon ? voir p. 72), Bellitégua de Peyrins (p. 26), Savarin (p. 37, pour Savorin ? voir p. 16) ; la forme Viviant (p. 44 et 46) pour Vivant, qui est plus commune, se trouve ailleurs ; Perret Lévi (p. 54), Moïse Dandéli (p. 64), Bonapena, Crescas Hendion, Fachon (p. 71), Daniel Motet (p. 72), Chotus, Meretus, Raphaël Aurideus, Areminus (p. 90). A la p. 51, il faut lire Raby Samuel (rabbin) ; la formule hébraïque de la p. 63 est évidemment la phrase célèbre du Pentateuque « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu, l'Eternel est un, » et doit se lire : « Sema [Israel] adonay elloenu adonai echad. ; à la p. 100, il faut écrire : Bonjuif, en un seul mot. Nous ajouterons, pour finir, qu'il nous semble nous rappeler que dans un des volumes des Mémoires de la Société des antiquaires de France il y a un travail sur des inscriptions ou dénominations hébraïques du Graisivaudan ou du Gévaudan. M. Prudhomme trouvera facilement cette étude qui présente peut-être quelque intérêt pour l'histoire des Juifs du Dauphiné.

REINKENS (Dr Joseph Hubert). Lessing über Toleranz, eine erläuternde Abhandlung in Briefen. Leipzig, libr. Grieben, in-8° de 173 p.

Ce livre est l'hommage rendu par un pieux évêque aux idées de tolérance professées par Lessing, et si admirablement mises en œuvre dans *Nathan-le-Sage*. C'est une vive satisfaction d'entendre, au milieu du

vacarme antisémitique, un représentant autorisé de la religion catholique en Allemagne, prêcher, dans un langage noble et élevé, la tolérance, l'amour du prochain et ces grands principes de charité qui sont le fonds commun du judaïsme et du christianisme.

Renan (Ernest). L'islamisme et la science. Conférence faite à la Sorbonne, le 20 mars 1883. Paris, libr. Calmann Lévy, in-8° de 24 p.

M. Renan développe cette pensée, que ce qu'on appelle la science arabe n'est, en réalité, ni arabe ni musulman. Aussi longtemps que l'islam a été entre les mains des Arabes, il n'a produit aucun mouvement scientifique. C'est seulement vers l'an 750, à la chute des Omeyyades et à l'avènement des Abassides, lorsque le centre de l'islam se trouva transporté en Perse, qu'on vit renaître dans ce pays la brillante civilisation des Perses Sassanides, que Chosroès Nouschirvan avait portée à son comble, et que l'islamisme avait arrêtée pendant un siècle environ. L'autorité intellectuelle et scientifique se trouve alors entre les mains des anciennes familles persanes et des chrétiens nestoriens, il se produit, sous les brillants califes de Bagdad, un beau mouvement d'études, mais qui est entièrement l'œuvre de parsis, de chrétiens, de Juifs, de harraniens restés payens, ou de musulmans intérieurement révoltés contre l'islamisme. De là, la civilisation arabe se répandit en Espagne, et de l'Espagne dans le reste de l'Europe. Mais cette science nouvelle, née à Bagdad, n'était arabe que de nom et par la langue. C'était en réalité la science grecque, la philosophie, la géométrie, l'astronomie des Grecs, ressuscitées, traduites et commentées. La religion musulmane ne favorisa en rien cette vaste œuvre scientifique. Jusqu'au XIIe s. l'islamisme est miné par les sectes, tempéré par les motazales, moins fanatique qu'il ne l'a été plus tard. Il était trop faible ou encore trop peu affermi dans sa foi pour supprimer la science, mais il la haïssait et il n'était pas rare qu'il persécutât les savants. Quand vint, au XIIe s., le règne absolu du dogme et que l'islamisme tomba dans les mains des races tartares et berbères, il s'opposa à tout progrès, la science fut étouffée. Heureusement qu'elle se réveilla à cette époque en Europe.

Steinschneider (Maurice). Notice sur un ouvrage astronomique inédit d'Ibn Haitham. Extrait du Bullettino di Bibliografia e di Storia delle scienze matematiche e fisiche, tome XIV, déc. 1881. Rome, impr. des sciences mathém. et physiq., 1883, in-4° de 18-(4) p.

Juda ben Samuel ibn Abbas, dans son *Jaïr Netib* (inédit, l'auteur semble avoir vécu en Espagne vers 1250), parle d'un ouvrage astronomique d'Abu Ali ibn Haitham. Cet ouvrage, dont l'original était inconnu jusqu'à ce jour, mais dont M. St. a retrouvé un ms., a été probablement traduit en espagnol par Abraham le Juif, du temps du roi Alphonse; puis en hébreu, d'abord par Jacob b. Makhir, en 1271 (Rabb. fr., p. 604) ou 1272, ensuite encore en hébreu, en 1322, par Salomon ibn Pater Cohen, médecin à Burgos; enfin, la traduction de Jacob b. Makhir a été traduite en latin par Abraham de Balmes pour le cardinal Grimani. M. St. rectifie diverses erreurs des historiens et des catalogues (entre autres, du catalogue des mss. hébr. de Paris) sur ces traductions. Il donne ensuite, outre la table de l'ouvrage, 1° le prologue du roi Alphonse d'Espagne, d'après un ms. latin d'Oxford, 2° la dédicace et les extraits de la traduction latine d'Abraham de Balmes, 3° des extraits du même genre de la traduction de Jacob b. Makhir et de celle de Salomon ibn Pater. Il fait remarquer que cet ouvrage a été une des principales sources des connaissances astronomiques des Juifs au moyen âge et qu'il est cité, entre autres, par Lévi b. Gerson.

Steinschneider (Maurice). Supplément à la notice sur les tables astronomiques attribuées à Pierre III d'Aragon. Extrait du Bullettino, etc., tome V, avril 1882, in-4°, pages 27 à 30. Sans titre, n. l. n. d.

Ce supplément contient le texte des pièces relatives à Dalmacius Planes, qui a traduit pour Pierre IV d'Aragon (= Pierre III de Catalogne), en 1360, des œuvres d'astrologie. Nous avons déjà analysé ces pièces dans *Revue*, IV, p. 301.

Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois par Moïse Schwab. Tome sixième, traités Soucca, Rosch-haschâna, Taanith, Meghilla, Hagigha, Moëd Qaton. Paris, libr. Maisonneuve, in-8° de IV-356 p.

M. Schwab a raison de se féliciter des progrès de son œuvre. Il a maintenant traduit plus de la moitié du Talmud de Jérusalem. Le reste viendra, nous n'en doutons pas, à la vive satisfaction de tous ceux qui ne savent pas lire l'original et auxquels l'ouvrage de M. Schw. permet au moins de se faire une idée d'ensemble de cette œuvre des rabbins de la Palestine.

VIBERT (Théodore). La race sémitique ; 2e édition. Paris, libr. Ghio, in-12 de XXXIV-294 p.

Ce livre est un ouvrage d'apologétique judéo-chrétienne. L'auteur dit dans l'avant-propos : « Mon unique but, celui vers lequel ont convergé toutes les forces de mon existence est de prouver irréfragablement que toute la civilisation moderne procède de la Bible, et qu'en dehors des lois de Moïse, étendues par le Christ à toute la terre, il n'y a, parmi les nations, que misère, despotisme et infamie; le peuple juif fut le seul qui ne connut pas le paupérisme ni l'esclavage, et qui jouit de la liberté, de l'égalité la plus étendue que l'on puisse rêver et de la fraternité la plus idéale, ainsi que des mœurs les plus pures. » Les principaux chapitres de l'ouvrage sont : l'âge de la race humaine, l'écriture phonétique, les Phéniciens, les Grecs, les Arias, les Védas, le Mahâbhârata, le Râmayana.

WALDECK (Oskar). Biblisches Lesebuch für die israelitische Jugend. I. Theil. Wien, libr. Klinkhardt, in-8° de V-80 p.

Ce livre de lecture rappelle l'ouvrage fait, en France, par A. Créhange, sous le titre de Semaine israélite. Il contient des morceaux choisis de la Bible et de la littérature rabbinique, tantôt traduits en allemand, tantôt analysés ou paraphrasés. Le choix des morceaux est judicieux, l'auteur a su éviter les fadeurs dans lesquelles tombent quelquefois les livres de piété. Il a trouvé la juste mesure entre la prolixité et la sécheresse.

WÜNSCHE (Aug.). Die Räthselweisheit bei den Hebräern mit Hinblick auf andere alte Völker. Leipzig, libr. Otto Schulze, in-8° de 65 p.

Cette brochure est le résumé de deux lectures publiques faites par M. W., l'une à Dresde, l'autre à Berlin. La plus ancienne énigme que l'on trouve dans la littérature hébraïque est celle de Samson. Le midrasch des Proverbes et le second targoum d'Esther ont une série d'énigmes proposées par la reine de Saba au roi Salomon, M. W. reproduit les réponses et les commente. Il considère aussi comme des espèces d'énigmes diverses sentences du chap. XXX des Proverbes : Trois choses sont insatiables, et quatre ne disent jamais « assez », etc., et le tableau symbolique de l'aigle dans Ezéchiel, ch. XVII. (A ce compte, tous les tableaux de Daniel seraient aussi des énigmes, sans oublier le célèbre *Mané, Tékel*, etc.) Parmi les énigmes talmudiques, M. W. cite tout d'abord celle de Bar Kappara, qu'on n'est pas encore parvenu à expliquer d'une façon satisfaisante. M. W. traduit les énigmes proposées par les sages d'Athènes à R. Josua b. Hananya, et, après avoir cité un certain nombre d'autres énigmes talmudiques (il n'a certainement pas voulu épuiser la matière), il reproduit, en les expliquant, des énigmes d'Ibn Ezra, de Juda Halévi, d'Alharizi, d'Immanoel Romi. Enfin, il reproduit l'énigme numérique qui se trouve à la fin de notre Haggada de Pâque et la compare avec une pièce en pehlevi du même genre.

Weill (Alexandre). Nos Fiançailles, confessions de jeunesse, suivies de « Un cantique d'amour » et de la seconde édition de « Agathina, ma femme », avec un portrait. Paris, libr. Dentu, in-8° de 160 p. ; tiré à 200 exemplaires.

Weill (Alexandre). Souvenirs intimes de Henri Heine. Paris, libr. Dentu, in-8° de 144 p.

Weill (Alexandre). Les grandes juives, édition nouvelle augmentée de plusieurs figures, à l'usage des jeunes filles. Paris, libr. E. Dentu, in-8° de 109 p. Tiré à 200 exempl.

Nous avons analysé ici la première édition des Grandes Juives, de M. Al.W., nous sommes heureux de la publication de cette nouvelle édition, d'où l'auteur a retranché tout ce qui pouvait blesser des oreilles chastes. Ces vers, écrits à la gloire des femmes juives, méritent d'être lus, ils ont du souffle, ils sont inspirés d'un sentiment élevé et d'une pensée qui n'est point banale. On peut laisser les Grandes Juives sur la table d'un salon, il ne faudrait pas y laisser traîner Nos Fiançailles et on a le droit d'en vouloir à M. Al. W. de gâter, comme à plaisir, par des brutalités de touche, un récit qui ne manque pas de charme, où l'on trouvera plus d'une scène délicate et tendre. Ce défaut est surtout choquant dans les Souvenirs intimes de Henri Heine. Nous sommes de ceux qui souhaitent vivement que M. W. publie les souvenirs de sa vie. Il a beaucoup vu, il a eu des relations intimes avec la plupart de ceux qui, au commencement de ce siècle, ont eu une influence directe ou indirecte sur le judaïsme, il a encore vu ces vieilles communautés juives que la Révolution venait à peine d'émanciper et qui semblaient un débris survivant d'un autre âge. « Ma Jeunesse », imprimée en 1870, est un fragment de ces Mémoires que nous demandons à M. W., les « Souvenirs intimes de H. Henri » en sont un également. L'histoire ne tirera pas grand parti des renseignements nouveaux fournis par M. W. sur l'illustre écrivain, et nous n'aurions peut-être rien perdu à ignorer les misères de cette vie qui fut loin d'être exemplaire. M. W. nous donne néanmoins, sur le grand poète allemand, plus d'un renseignement curieux. Il nous apprend surtout ce que furent à Paris, vers 1840, ces transfuges de l'Allemagne qui vinrent se consoler, en France, des injustices de leur patrie. Leur vie ne fut pas toujours édifiante, mais c'était la grande époque de la bohême littéraire, on ne s'étonnera pas que le romantisme de ces étrangers, moins habiles à distinguer les nuances, soit tombé quelquefois dans la grossièreté et le mauvais goût. Ce qui les excuse et les relève, c'est leur généreux effort pour secouer le joug du moyen âge et leur lutte pour la liberté. C'est par là qu'ils seront toujours dignes de sympathie.

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

Aktenmässige Darstellung der jüd. Zustände in Russland. Hannover impr. de la société typogr. de la province de Hannover, in-4° de 14 p.

Tirage à part du journal israélite Jeschurun. Ce recueil d'articles fournit des renseignements très instructifs sur l'état des Juifs en Russie. Les matières traitées sont : Situation économique des Juifs en Russie (leur extrême pauvreté) ; les Juifs agriculteurs ; les travaux manuels et les métiers des Juifs ; sociétés juives ; ivrognerie (elle est moindre dans les provinces habitées par les Juifs) ; service militaire (relevé des nombreuses erreurs de statistique) ; le commerce des Juifs.

Canini (M. A.) Gli israeliti in Rumania e il commendatore Baccio Emanuele Maineri, celebre antisemita. 2e édit. Venise, impr. Fontana, in-8° de 16 p.

Crémieux (Ad.). En 1848, Discours et lettres. Paris, libr. Calmann Lévy, in-18 de v-338 p.

Ce volume contient les discours prononcés par Ad. Crémieux dans différentes villes de France pendant la campagne des banquets qui a précédé la révolution de 1848, et une suite de lettres inédites adressées par lui et par Mme Crémieux à leur parente, Mme Adèle Nathan (de Metz ?), depuis le 11 janvier jusqu'au 24 juin 1848. A la suite se trouve le récit de la journée du 24 février et du rôle que M. Crémieux y a joué auprès du roi et dans la Chambre. Toute cette correspondance montre la fraîcheur et aussi la naïveté des sentiments que M. et Mme Crémieux éprouvaient alors, avec tout le monde, en face de la République naissante.

Wertheimer (Joseph, Ritter von). Jüdische Lehre und jüdisches Leben mit besonderer Beziehung auf die Juden von Oesterreich und auf die Pflichten gegen Vaterland und Mitmenchen. Wien, libr. Hœlder, in-8° de 34 p.

Apologie de la doctrine juive et des mœurs des Juifs. A la p. 19, l'auteur analyse un travail (article de journal ?) de G. Wolf sur les Juifs autrichiens dans les maisons de répression. A la p. 26, on trouvera un tableau de statistique très intéressant sur ce sujet pour les années 1875 à 1878.

Revue des périodiques.

אוצר טוב **Ozar Tob**, hebræische Beilage zum Magazin fuer die Wissenschaft des Judenthums (pour l'année 5642-5643). = = P. 17 à 32. Suite des publications de M. Reifmann sous le titre de *Mefaanéah néelammim* : Lettre à Samuel Hannagid ; Poëme de Moïse Kimhi servant d'introduction à son commentaire des Proverbes.

בית תלמוד **Beth-Talmud** (Vienne, mensuel). 3e année. = = N° 7. Weiss : Biographie de Rabbénu Tam (suite). — Friedmann : Les divisions du Pentateuque. — Midrasch Maasé torah, chap. 1 et 2 (manquants dans les éditions de M. Jellinek), publié par Marco Mortara. — Salom. Buber : Sur les Schéeltot de R. Ahaï. — Jacob Reifmann : Sur le Midrasch Tanhuma. — Friedmann : Tefillin de R. Tam. = = N° 8. Weiss : Biographie (suite). — Friedmann : Réponse à diverses observations sur ses articles antérieurs. — Le même : Sur Kidduschin 31 *b* — H. Oppenheim : Rapports entre la Haggada et divers targumim. — J. Reifman : Sur le Midrasch Tanhuma. — Mortara (suite). — Juda Loeb : Observations sur le même sujet. — Lettre à M. Salomon Buber. = = N° 10. Weiss : Biographie de R. Tam (suite). — Friedmann : La division des chapitres du Pentateuque. — M. Mortara : La symbolique du nombre trois. — Jacob Reifmann : Notes sur le Midrasch Tanhuma (fin). — Hausdorf : La prière הבינני et les 18 bénédictions. — Efraïm Silber : Notes sur les targumim. = = N° 11. Weiss, suite. — Friedmann, suite. — J. Steinhardt : Lettre à M. Ad. Jellinek sur une recension du Conteros hammefaresch de ce dernier. — H. Oppenheim : Rapports entre la Haggada et les targumim. — Mortara : Symbolique du nombre quatre. — Jacob Ehrlich : Réponse à M. Reifmann.

השחר Haschachar, die Morgenrœthe (Wien, périodicité non indiquée). 9e année. = = 3e fasc. W. Schur : Sur l'Inde, notes de voyage. — Brüll : Midrasch Soferim (études talmudiques, suite). — Orenstein : Histoire des peuples anciens. — Hollub : Histoire des médecins juifs (suite). = = n° 4. W. Schur : Notes de voyage sur l'Inde (fin). — Orenstein : Histoire des peuples anciens (suite). — Holub : Histoire des médecins juifs (suite). = = n° 5. Orenstein, suite. — Hollub, suite. = = n° 6. S. Rubin : Les cent bénédictions. — S. Buber : Recueil des passages du Midrasch Abkir qui se trouvent cités dans le Yalcut. — Orenstein, suite. — Hollub, suite.

Hebræische Bibliogaphie המזכיר (Berlin, bimestriel). 31e année. = = n° 125. Notes sur Abba Mari, auteur du Minhat Kenaot, sur le divan d'Abraham ibn Ezra, sur Benjamin b. Juda de Rome ; liste de noms de personnes trouvée par M. A. Neubauer dans un ms. contenant des prières hébraïques du rite grec ; notes sur Jacob Anatoli, sur Samuel Maroccanus. = = N° 126. Jochanan Alemanno (suite). — Calaph ou Galab, juif de Lérida, auteur d'un Antidotarium. — Chajjim b. Israel b. Isak, à Zamora, en 1359. — Israel Caslari (du Caylar), 1327. — Les commentaires de Lévi b. Gerson sur l'Organon. — Quel est l'auteur de la traduction hébraïque de la lettre sur l'immortalité de l'âme de Maïmonide, Samuel ibn Tibbon ou Juda Harizi ? — Neubauer : Extrait hébreu d'un ms. de Cambrige indiquant diverses routes partant de Venise pour l'Orient.

Israelietische Letterbode (Amsterdam, périodicité non indiquée.) = = 8e année, 1re livraison, pages 1 à 48. Die Masora (suite de la 7e année, p. 192). — M. Steinschneider : Zu Berachja ha-Nakdan. — A. Neubauer : Elegie auf den Martyrtod eines Simson in Mainz im Jahre 5036 (1276), von Benjamin ha-Sofer, mitgetheilt aus der Hschr. Add. 11639, f° 56 *b*, im British Museum. — Ad. Neubauer : Commentar zu Raschi's Pentateuch-Commentar von Dossa aus Widdin, Hschr. Mich. 261 in der Bodlejana. = = 2e livr., pages 49 à 96. Ad. Neubauer : Elijah ben Parnes (écrivain bulgare). — Eine Elegie Mose Chajjim Luzzatto's nach einem Autograph mitgetheilt von Dr M. Grünwald. — M. Steinschneider : Aus Handschriften (Moïse de Narbonne). — Die Masora (suite). — Additions au Memorbuch de Mayence d'après un ms. de M. Halberstam, pour compléter l'article de M. Ad. Neubauer dans *Revue*, n° 7. — I. Kohn : Rabbi Elieser ben Hyrkanos. = = 3e livr., pages 97 à 148. — M. Steinschneider : Aus Handschriften (extraits de Moïse Narboni et de Semtob b. Isaac). — Neubauer : Ueber ein halachisches Sammelwerk (description d'un ms. de la Bodléienne contenant des discussions et des décisions rabbiniques dans l'ordre du Talmud ; l'auteur serait contemporain de Mardochée b. Hillel). — Die Masora (suite). — Neubauer, suite. (L'auteur est un Allemand, mais il connaît bien la littérature française. Le ms. contient une consultation sur l'héritage d'un Mar דורבל bar Siméon, tué pendant une persécution). — L. Wagenaar : Juda Makkabi und die Hohenspriesterwürde (discussion du travail de M. Graetz, Monatss., 1883, n° 1).

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 9e année. = = 3e et 4e fascicules. Lerner : Die achtzehn Bestimmungen. — W. Feilchenfeld : Die Siloah-Inschrift in Jerusalem. — Hoffmann :

Bemerkungen zur Kritik der Mischna (suite). — Berliner : Zur talmudidischen Lexicographie. — Berliner : Eine seltene Privatbibliothek (suite de la description de la bibliothèque de M. Halberstam, de Bielitz). — Pour le supplément Ozar tob, voir plus haut aux publications hébraïques.

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-Mein, mensuel). 3e année. = = N° 1. Ueber die Juden in Siberien.— Oskar Waldeck : Grundgedanke der biblisch-talmudischen Ethik. = = N° 2. Rothschild : Spinoza, die Uebereinstimmung seines philosophischen Gottesglaubens mit der monotheistischen Grundlehre des Judenthums. = = N° 3. Die Entstehungsgeschichte der Portugies. Gemeinde in Amsterdam und Rabbi Menasse b. Israel, conférence de M. S. Back. — Oskar Waldeck : Grundgedanke (suite). — M. Friedlaender : Zur Geschichte der Blutbeschuldigungen gegen die Juden im Mittelalter und in der Neuzeit. = = N° 4. S. Back : Die Entstehungegeschichte (suite). — Oskar Waldeck : Grundgedanke der biblisch-talmudischen Ethik. — M. H. Friedlaender : Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen die Juden im Mittelalter (suite). — Ein christliches Gebete (tiré du Gebetbuch für aufgeklaerte katholische Christen, édité par J. Brunner, 7e édit., Heilbronn sur le Neckar, 1804 ; tolérance envers les Juifs). = = N° 5. K. Kohler : Die Semitenfrage. — M. H. Friedlaender, suite. — Russisch-hebräïsches Archiv, Band I u. II, St-Pétersbourg, 1882. = = N° 6. Die Juden und die Orientfrage. — Oskar Waldeck, suite. — Emile Lehmann : Die Aufgabe der Deutschen jüdischer Herkunft.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Krotochin, mensuel). = = 31e année. N° 12. W. Bacher : Die Agada der Tannaiten. — A. Huebsch : Elia Delmedigo's Bechinath ha-dath und Ibn Roschd's Façl al-mogal. — D. Kaufmann : Aus Abraham b. Asriels Aruggat habbosem. — H. Gross : Zur Geschichte der Juden in Arles. = = 32e année. N° 1. H. Graetz : Der legitime Ursprung der Hohenpriesterwürde der Makkabäer. — W. Bacher : Die Agada (suite). — A. Huebsch : Elia Delmedigo's... (suite). = = N° 2. H. Graetz : Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. — W. Bacher : Die Agada. — M. Steinschneider : Abraham Bibago's Schriften. = = N° 3. Graetz : Exegetische Studien zum Propheten Jeremia.— W. Bacher : Die Agada der Tannaiten. — Steinschneider : Abraham Bibago's Schriften. = = N° 4. Graetz : Exegetische Studien (suite). — Porges : R. Samuel b. Meir als Exeget und die erste kritische Ausgabe seines Pentateuch-Commentars. — A. Harkavy : Ueber eine handschriftliche Responsensammlung in der Kaiserl. œffentl. Bibliothek in Petersburg (consultations de Scherira, de Haya, Cémah gaon, Alfaçi, etc.). — D. Kaufmann : Die Grabschrift des R. Isak Bar Scheschet (nouvelle restitution, d'après un ms., de l'épitaphe du célèbre rabbin algérien ; cf. Monatsschr. 1882, p. 86). = = N° 5. Graetz : Exeget. Studien (suite). — W. Bacher : Die Agada der Tannaiten. — Porges : R. Samuel b. Meir (suite). — Steinschneider : Nachtraegliches zum Artikel Abraham Bibago. = = N° 6. Graetz : Antiochos' Epiphanes Untergang.— W. Bacher : Die Agada (suite).— Porges : R. S. b. M. (suite).

L'article de M. Gr. sur Antiochus tend à prouver que le mot אפדנו du dernier verset du chap. XI de Daniel désigne la ville d'Apfadna en Elymaïs, et le mot צבי = טבי, la ville de Tabaï, également en Perse. Il en résulterait qu'Antiochus aurait pillé le temple d'Apfadna ou Apadno (non celui de Persépolis) avant d'aller mourir à Tabée.

Palestine Exploration Fund (Londres, trimestriel). = = Janvier 1883. Th. Chopin : Observations on the climate of Jerusalem. — F. A. Klein : Life, habits and customs of the Fellahin of Palestine. — W. Birch : The nameless city (I Sam., IX). — Finn : Emmaus identified. = = Avril 1883. Conder : The Holy sepulchre. — Conder, C. P. Clarke, F. Gell, C. M. W. : The Exodus. — Conder : Notes (Kadesh on Orontes, Jannes and Jambres, Asheroth, The Garrisson, Holy oil, Rude Stone monuments, Rock Rimmon, Mount Ephron). — The key to Ezekiel's prophetic Divisions (Hamath, Berototh, Sibraïm, etc., Ezech. XLVII). — Birch : Siloam and the pools. — W. H. S. : The bodies of the patriarchs. — Druitt : *idem*. — Schick : Saul's Journey.

The Hebrew Review. (Cincinnati, trimestriel). 2e vol., n° 4. Isaac Schwab : On transmission and imputation of guilt to posterity. — A. de Sola : Life and writings of Saadia gaon. — Isaac Schwab : Original Sin.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 3e année, tome VI. = = N° 5. Maurice Vernes : Les origines politiques et religieuses de la nation israélite, 1er article. = = N° 6. Maurice Vernes : Bulletin critique de la religion juive. = = 4e année, tome VII, n° 1. Gaidoz : Deux parallèles mythologiques, Rome et Congo. — Kern : Histoire du bouddhisme dans l'Inde. — Maurice Vernes : Les origines politiques et religieuses de la nation israélite. — Foucaux : Un catéchisme bouddhiste en 1881. — G. de Mortillet : La religion préhistorique.

Dans la bibliographie, nous remarquons les ouvrages suivants : S. Sharpe, History of the Hebrew nation and its literature, Londres, 1882. — Cheyne, Micah with notes and introduction, Londres, 1882. — H. Daab, Der Talmud in Vortraegen (antisémitique ?), Leipzig, 1883.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig, trimestriel). 36e vol. = = fasc. 3 et 4. Gildemeister : Des Abd al ghâni al-nâbulusi Reise von Damascus nach Jerusalem. — Bacher : Abulwalid ibn Ganâh und die neuhebræische Poesie. — Dr Fuerst : Askara oder Schem hammephorasch, das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton. = = 37e vol. fasc. 1. D. H. Müller : Kritische Beitraege zur südarabischen Epigraphik.

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins (Leipzig, trimestriel). 5e vol. = = Fasc. 2. H Guthe : Ausgrabungen bei Jerusalem. = = fasc. 3. Guthe : Ausgrabungen (suite). — E. Kautzsch : Nachtrægliches zur Siloahinschrift. — A. Socin : Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palæstinaliteratur 1881.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = Année 1883, fasc. 1. Stade : Weitere Bemerkungen zu Micha, IV, 5. — Prætorius : Ueber den Ursprung des Dagesch forte conjunctivum. — Siegfried : Die hebræischen Wœrterklærungen des Josephus. — Prætorius : Das imperfectum *Yiktul*. — Budde : Genesis XLVIII, 7 und die benachbarten Abschnitte. — Hoffmann : Versuche zu Amos. — Wuensche : Der Midrasch Kohelet und Ciceros Cato Major. — Stade : Der Text des Berichtes ueber Salomos Bauten. — Adler : Der Versœhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung. — Salomos Alter bei seiner Thronbesteigung, aus einem Briefe von Dr David Kaufmann. — Stade : Eine Kleinigkeit (sur I Rois, I, 34).

La Bibliographie de ce fascicule indique, entre autres, les ouvrages suivants : Vigouroux, Manuel biblique, Ancien Testament, tome I, Paris, 1882. — Bruston : Le document élohiste et son antiquité, dans Revue théologique de Montauban, 1882, p. 97. — Bacher : Die grammat. Terminologie des Jehuda b. David Hajjug, dans Sitzungsber. d. phil. hist. Cl. d. k. Akad, d.W. zu Wien, C. Bd., 2e fasc., p. 1103. — E. Nestle : El, Elohim, Eloah-dans Theol. Stud. aus Württemberg, 1882, n° 4. — H. Oort : Jets over het Essenismus, dans Theol. Tijdschrift, 1882, p. 565. — Duby : Etat actuel des nouvelles découvertes faites en Palestine par les sociétés anglaise et allemande, dans Revue théologique de Montauban, 1882, p. 162.

ISIDORE LOEB.

Sefer-Ha-Mitzwoth. — Das Buch der Gesetze, von Moses ben Maimon (Maimonides) ; im arabischem Urtexte, nebst der Hebraïschen Uebersetzung des Schelomoh ben Joseph ben Ajub, zum ersten Male vollstandig herausgegeben und mit einer deutscher Uebersetzung und Anmerkungen versehen, von Dr Moritz PERITZ. Theil I. Breslau, 1882 ; in-8°, pp. VI, 24 et 28 pp. du texte.

Les ouvrages de Maïmonide se distinguent par la clarté, la précision et la méthode. Jeune encore et au milieu des plus cruelles persécutions, il composa son commentaire sur la Mischnâh. Cet ouvrage commencé à Cordoue, continué à Fez et à Saint-Jean-d'Acre, fut terminé en Égypte. Comme il en expose le plan lui-même dans l'introduction, l'auteur explique d'abord les mots difficiles de chaque paragraphe, puis il en commente le sens et la portée, ensuite il cherche la raison de la décision à laquelle l'un ou l'autre des docteurs de la Mischnâh s'est arrêté, et il finit par indiquer l'opinion qui a prévalu. Tout ce qui dans la *Guemârâ* est longuement discuté afin de découvrir le sens véritable d'une Mischnâh, est habilement condensé et réduit à sa dernière expression[1]. Maïmonide était arrivé à sa maturité lorsqu'il entreprit son second grand travail rabbinique, le *Mischnéh*

[1] Voy. Graetz, *Geschichte d. Juden*, VI, p. 325 et suiv. — C'est en 1835 (*Wissenschaftl. Zeitschrift f. jüd. Theologie*, I, p. 413) que j'ai donné comme titre de ce commentaire le nom de *Kîtab es-sirâdj* (en hébreu ס' המאור). Geiger et Rappoport confirmèrent ce fait par de nouvelles preuves. Depuis, j'ai souvent douté de l'exactitude de mon assertion. Maïmonide lui-même ne se sert jamais de ce titre, il ne le mentionne pas dans le *Livre des Préceptes*, où il parle cependant de son commentaire et du but qu'il poursuivait en le composant. Tanhoum, dans son *Mourschîd* (du moins dans l'abrégé que j'ai entre les mains) parle toujours du *scharh* « commentaire », mais jamais d'un « Livre de lumière. » Les autres ouvrages de Maïmonide ne portent pas de ces titres hyperboliques, qu'aiment les Orientaux et que les Juifs leur ont empruntés. Je pense donc que l'admiration que l'ouvrage avait inspirée aux générations suivantes lui a valu ce nom, et qu'il n'appartient aucunement à l'auteur.

Torâh. Il s agit ici de s'emparer des immenses matériaux des livres rabbiniques les plus divers et les plus confus, de les débarrasser de tous les accessoires futiles ou inutiles, d'en tirer toutes les décisions légales, de les formuler en paragraphes courts et nets, et de les classer d'après un ordre logique en livres, sections, chapitres et paragraphes. La loi morale et religieuse, la loi civile et criminelle, les prescriptions en usage après comme avant la destruction du temple, tout devait être compris dans cette *seconde loi*. Le premier de ces deux ouvrages fut rédigé en arabe, puisqu'il était destiné à faire comprendre un livre écrit en hébreu à ceux qui n'étaient pas encore au courant du langage spécial de la Mischnâh; le second fut composé en hébreu dans le style de la Mischnâh, parce que dans la pensée, ouvertement exprimée par Maïmonide, les étudiants, après avoir bien pénétré le sens de la Mischnâh, devaient lire le Mischnéh Torah, et s'y instruire dans la loi orale, sans s'occuper du Talmud, réservé aux rares savants qui désirent remonter aux sources primitives. L'ouvrage, dont M. Peritz commence la publication, le *livre des Préceptes* est d'un bien moindre volume; il sert seulement d'introduction au second ouvrage. Le but que Maïmonide y poursuit, le voici. Les docteurs du Talmud parlent en différents endroits du nombre des commandements contenus dans la loi de Moïse, et les fixent invariablement a 248 ordres et 365 défenses, total 613 commandements. Dans l'état actuel de nos connaissances il est difficile, sinon impossible, de dire qui a le premier indiqué ce chiffre. Mais quel qu'en fût l'auteur, il a créé un bien grand embarras aux rabbins du moyen âge. A ce que nous savons, les rabbins du Talmud se sont contentés d'accepter le chiffre, sans l'appliquer, c'est-à-dire sans tenter une énumération. Mais depuis le septième ou huitième siècle les tentatives ont commencé, soit dans des morceaux liturgiques, destinés à être récités pendant la fête de la Pentecôte, considérée comme la fête de la promulgation de la loi sur le Sinaï, soit dans les livres scientifiques, composés par les plus célèbres rabbins de cette époque. On saisira facilement toutes les questions qui devaient naître sous la plume de ceux qui entreprenaient la tâche pénible et ingrate de cette énumération. Tel commandement, répété plusieurs fois, devra-t-il être compté une ou plusieurs fois? Telle loi est d'abord donnée en principe, et on en tire ensuite plusieurs conséquences; fallait-il se borner à faire entrer le principe seul dans le nombre des 613? L'unité de Dieu, par exemple, a pour conséquence la défense de reconnaître d'autres dieux; y a-t-il là un ordre et une défense, ou bien n'avons-nous que les deux côtés d'une même loi? La défense de l'idolâtrie renferme celle d'adorer une idole, celle de se prosterner devant elle, d'en fabriquer des images, de vouer ses enfants à Moloch, etc., etc. En bonne logique, toutes ces lois n'en font qu'une seule; mais qu'on parcoure le Pentateuque et qu'on se dise à quel point la difficulté d'arriver au nombre de 613 deviendrait insoluble, si l'on se permettait une semblable réduction. Si jamais la critique était facile, c'était

bien dans cette circonstance. Chaque auteur nouveau découvrait sans peine les côtés faibles de ses prédécesseurs, mais en changeant de système, il prêtait à la critique de ses successeurs. Maïmonide, en composant son *Mischnéh Torah,* avait placé en tête de chaque section les commandements qui en formaient la base ; puis il les avait réunis tous à la fin de la préface de cet ouvrage. Comme il suivait dans cette distribution sa propre voie, qui sur plusieurs points était en désaccord flagrant avec celle qu'avaient adoptée des docteurs d'une autorité notoire, tels que R. Simon de Kaira et R. Hêfès, Maïmonide fut obligé d'exposer les principes qui l'avaient guidé dans ce travail. Il composa donc le livre des Préceptes, qui se divise en trois parties : dans une première partie, il donne la raison pour laquelle il l'a écrit ; dans la seconde, il pose quatorze règles qui l'ont déterminé dans le choix des commandements, soit pour les faire entrer dans le nombre des 613, soit pour les en exclure ; dans la troisième, il reprend l'énumération des 248 ordres et des 365 défenses, déjà donnée plus sommairement dans la préface du Mischnéh Torah, en accompagnant chaque précepte de passages tirés de la Bible et des écrits rabbiniques, confirmant le caractère d'une loi spéciale qui lui est attribuée.

En suivant notre exposition, on aura reconnu qu'à notre avis le livre des Préceptes a été écrit en même temps que le Mischnéh Torah ou peut-être après lui. Telle ne paraît pas être l'opinion de M. Peritz, et nous pensons que plusieurs erreurs de sa version proviennent de ce qu'avant d'entreprendre son travail, il n'a pas suffisamment étudié la préface que Maïmonide a placée devant son Mischnéh Torah. Cependant, en lisant attentivement cette préface, on voit qu'il n'y parle point des quatorze règles d'énumération, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire, s'il les avait déjà rédigées. On peut également affirmer que l'énumération sommaire des 613 commandements était antérieure à la troisième partie du *Séfer hammitzwot* [1].

Dans tous les cas, la question du rapport entre ce traité isagogique et le grand ouvrage méritait d'être étudié.

Voici les erreurs que M. Peritz n'aurait pas dû commettre, et dont il se serait garanti, s'il avait eu sous les yeux la préface citée. P. 2, l. 9, du texte, il faut évidemment אלמיארצין, au lieu de אלמעצרין, ce que Salomon b. Joseph rend très bien par שהיו בזמנו ; il faut donc traduire : « Avec chaque docteur qui a transmis la tradition orale, je mentionne quelques savants célèbres *contemporains,* qui ont également transmis des traductions » (Voir la traduction allemande, p. 4, t. s. note 1). Dans la traduction d'Ibn Tibbôn il faut corriger : המקבלים האנשים כמפורסמים שהיו בזמנו המקבלים כמהו. Les copistes ont passé tout ce qui se lisait entre le premier et le second המקבלים, et changé כמהו en ממנו. M. suit, en effet, cette méthode dans ladite préface. — Je ne pense non plus que לכרא מגמלא soit bien rendu

[1] M. Graetz, (*l. c.*, p. 346), désigne fort bien notre livre comme un *appendice* du Mischnêh Tôrâh.

par « vollzählig » ; je préférerais « im Allgemeinen », en résumé. — A la même page la leçon du ms. ופלוני מפלוני est exact ; le ms. arabe de la bibliothèque du Séminaire de Paris porte פלאן ען פלאן. — Le mot קטנות, (p. 4, l. 20 du texte ; cf. trad., p. 6, note 3) a été emprunté par Salomon à la préface de Maïmonide lui-même. — Les mots לכרא מרסלא, (p. 6, l. 5), signifient, à mon avis, « en termes courants. » M. veut dire qu'il ne donne pas chaque précepte avec les paroles de la Bible, mais tel qu'on a coutume de le citer : on n'a qu'à parcourir l'énumération pour se convaincre que Maïmonide aurait pu se servir des mots du Pentateuque, au lieu d'employer les expressions que les rabbins avaient mises en circulation.

Nous ajoutons encore quelques observations, qui nous sont venues en parcourant ce petit volume. D'abord, p. 3, l. 6, la bonne leçon est חדק ; cette racine signifie « établir avec finesse et habileté », et se rencontre souvent chez les rabbins. — P. 5, l. 6 : פי est superflu, et l'auteur aurait pu suivre la leçon de ses mss. — Le mot תחרבת עלי אלאם (p. 6, l. 5), qui se lisent également dans le ms. du Séminaire, sont difficiles, mais ne peuvent dans aucun cas être changés en תחזבת. Quelque grande qui soit l'autorité de M. Fleischer, l'éminent orientaliste n'a pas pensé que cette confusion entre *r* et *t* est facile dans les caractères arabes, et ne l'est point pour les lettres hébraïques. L'hébreu התעוררו répond d'ordinaire à l'arabe תנבהת ; peut-être faut-il penser à תחרכת ?

Nous ne poussons pas plus loin l'examen en détail de la publication très estimable de M. Peritz. Nous sommes toujours heureux de voir de nouvelles forces se consacrer à ces études hébréo-arabes, et nous débarrasser des textes fautifs que nous avons entre les mains. Nous autres vétérans, nous avons le devoir de ne pas épargner nos conseils aux jeunes qui entrent dans la carrière. Nous voudrions que pour rendre ces travaux possibles, on se contentât de donner l'original arabe, accompagné d'une version hébraïque rectifiée et corrigée, sans traduction allemande ou française, et sans grand appareil de notes. Les ouvrages rabbiniques ne sont pas destinés à être lus par les profanes. Ils intéressent à peine les savants chrétiens, et ceux-là se passeront volontiers d'une traduction. Nous voudrions encore que l'impression se fît avec les caractères dont se sont servis les auteurs, à savoir les caractères hébreux. Les lecteurs auxquels ces travaux sont destinés s'y orienteront mieux, et quand même ils savent peu d'arabe, ils se rendront mieux compte des changements opérés dans la partie hébraïque. Cela aura l'air moins savant, mais ce sera plus utile.

J. Derenbourg.

CHRONIQUE

ET NOTES DIVERSES

Conférence de M. Renan. — M. Ernest Renan a bien voulu faire, 26 mai 1883, une conférence à la Société des Etudes juives. Le sujet choisi par l'illustre savant était l'identité originelle et la séparation graduelle du judaïsme et du christianisme. Cette belle conférence, qui a été couverte des applaudissements de l'assistance, sera publiée dans le prochain Annuaire de la Société. Elle a été, du reste, reproduite dans la *Revue politique et littéraire* du 2 juin 1883 et dans le *Journal des Débats* de la même date. Elle a été publiée aussi par M. Calmann-Lévy, l'éditeur des œuvres de M. Renan. Dans la notice consacrée à la conférence par la *Revue politique et littéraire* (même numéro, p. 674), il y a une faute d'impression : l'auteur a voulu dire que le judaïsme a été, en partie, la source des *conceptions* (non *corruptions*) morales du monde moderne et chrétien.

Fondation littéraire à Vienne. — M. Jacob Rappoport a fait, à la communauté israélite de Vienne, en mémoire de son père, le médecin et poète Moritz Rappoport, un don de 10,000 florins dont les intérêts doivent être employés, tous les trois ans, à récompenser des ouvrages concernant le judaïsme. La question mise au concours pour la première annuité est : Quelle influence les médecins juifs ont-ils exercée sur le judaïsme et sur les Juifs ? (*Popul. wiss. Monatsbl.*)

Société Kadimah. — Il a été fondé également à Vienne une société qui a pour titre Akademischer Verein Kadimah, et qui a pour objet de cultiver la littérature et la science du judaïsme. Les fondateurs paraissent être de jeunes étudiants russes ou galliciens. Le but de l'œuvre ne nous paraît pas clairement défini.

Nouveaux journaux. — Die Wahrheit, Adevêrul; 1re année, n° 1, Galatz, 22 mars 1883; hebdomadaire. In-4° à 2 col., en judéo-allemand, caractères carrés. — 8 fr. par an.

Il paraît aussi depuis quelques mois, à Dürmenach, en Alsace, un

journal qui a pour titre *Das jüdische Spreschsaal*, et qui est rédigé en français et en allemand.

Trois déclarations. — Le Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle (Paris, mai 1883) contient, sur l'accusation de l'usage du sang, des déclarations ou consultations faites, au point de vue des règles de la procédure, par des professeurs de droit de Paris : l'une est de M. Ph. Jalabert, professeur à la Faculté de droit, membre du Conseil des Eglises réformées de France; l'autre, de M. Ch. Beudant, doyen de la Faculté de droit, professeur de droit civil ; la troisième, de M. Glasson, membre de l'Institut, professeur à la Faculté de droit.

Anthropologie. — M. le docteur Ludwig Stieda, dans l'*Archiv für Anthropologie,* XIVe vol., p. 61-71, indique qu'il a mesuré le crâne de 67 hommes du gouvernement de Minsk, et il croit pouvoir en conclure que, dans ce gouvernement, on trouve chez les Juifs le type brachycéphale aussi bien que le type dolicéphale. — *D. Kaufmann.*

Un manuscrit nouveau du FONS VITÆ *d'Ibn Gabirol.* — On connaît l'importance du grand ouvrage philosophique d'Ibn Gabirol. Le texte arabe est perdu. Ce qu'on en sait de plus précis est connu par les *Mélanges* de Munk, qui a tiré ses renseignements d'un extrait hébreu et d'une traduction latine d'après le ms. lat. n° 32 du fonds Saint-Victor, à la Bibliothèque nationale de Paris. Seyerlen a également publié des extraits en latin d'un ms. de la Bibliothèque Mazarine (dans les *Theolog. Jahrbücher* de Bauer et Zeller, vol. XV et XVI). J'ai appris avec une vive satisfaction, en lisant la *Historia de los heteredoxos espanoles*, de Menendez Pelayo (I, 398), qu'il existe un troisième manuscrit de la traduction latine à la Bibliothèque Colombine de Séville, sous le n° Z-136-44. Ce ms. est du XIIIe siècle. Il commence par ces mots : « Incipit liber Fontis vitæ Avicebronis philosophi. Scinditur autem in quinque tractatus. » Il finit par ces mots : « Consummatus totus liber cum auxilio Dei et ejus misericordia. » Nous exprimons le vœu qu'il nous soit donné de lire, dans une édition critique, cette traduction latine du grand philosophe juif. — *David Kaufmann.*

Liber de Causis. — M. D. Kaufmann a déjà donné ici (*Revue*, V, p. 291) une notice sur l'édition arabe de cet ouvrage philosophique important, fait par M. Bardenhever. Il a consacré au travail de M. B. un article plus étendu dans les *Gœttinger gelehr. Anzeig.*, p. 536. Ce qui nous intéresse le plus dans le savant article de M. K., c'est la preuve qu'il fournit que le Liber de Causis (ou plutôt la traduction latine du livre) a été attribué (à tort) au moyen âge au juif Avendauth et que le juif David qu'Albert-le-Grand considère comme l'auteur de l'ouvrage est identique avec Avendauth. M. K. prouve aussi que le second traducteur hébreu de l'ouvrage,

Hillel b. Samuel, a utilisé à la fois l'original arabe et la traduction latine de Gérard de Crémone. La traduction hébraïque de Juda Romano et celle de Josef Habillo sont faites uniquement sur la traduction latine.

Paléographie hébraïque en Espagne. — Notre savant ami, M. Fidel Fita a publié, sous ce titre, dans le Boletin de la Real Academia de la Historia (t. III, mars 1883, p. 199, Madrid) un article concernant diverses inscriptions hébraïques en Espagne. M. Fita montre d'abord, par de nombreux exemples, qu'on ne peut plus prétendre aujourd'hui qu'on ne faisait plus d'inscriptions bilingues ou trilingues (hébreu, grec, latin), du xe au xiiie siècle. M. Fita rectifie diverses opinions émises par M. Chwolson, dans son *Corpus*, entre autres sur l'inscription de Puente-Castro (non Fuente-Castro, comme écrit M. Chw.), qui s'appelait aussi Castro de los Judios. Il donne le fac-simile de cette inscription, qui a déjà été publiée, d'après ses communications, dans la *Revue*, t. II, p. 135. Il pense que le Mar José qui y est nommé est identique avec le juif Iucef qui est nommé, avec sa femme donna Iusta, dans des actes latins des ans 1021, 1022, 1026, d'après le *Becerro* de la cathédrale de Léon, p. 297.

M. F. Fita vient de publier également une notice des plus intéressantes sur les Juifs de Talavera. Nous en parlerons dans le prochain numéro de la *Revue*.

Un livre pseudo-aristotélique écrit à la cour d'Hérode. — Le petit traité Du Monde a été faussement attribué à Aristote, principalement parce qu'il est dédié à Alexandre. Cet Alexandre y est désigné comme un prince de maison royale. M. Schæfer a trouvé dans les papiers du philologue allemand Th. Bergk une note sur cet ouvrage (Rheinisches Museum, 1882, p. 50). M. Bergk pense que cet Alexandre est un prince de la maison d'Hérode, Alexandre fils d'Aristobule II, ou plutôt encore Alexandre fils d'Hérode et de Mariamne. L'auteur de l'ouvrage serait Nicolas de Damas, le protégé du roi Hérode. — *M. Schwab.*

Une mappa italienne. — La *mappa*, dans nos pays, est la bande de toile qu'on enroule autour des rouleaux du Pentateuque pour les mieux conserver. Il en est déjà question dans le Talmud de Jérusalem (*Meghilla*, I, 9, voir notre traduction, VI, p. 217). M. Gouspy, antiquaire à Paris, possède une *mappa* italienne qui porte en hébreu l'inscription suivante : « Rachel, femme de Azaria ben Ahron Sanguinetti (סנגורניטי) a fait cette mappa pour la gloire de Dieu et de la loi en ונבנתה (5513 = 1752-3) *ir al tillah lefah.* » — *M. Schwab.*

L'Inquisition et les Juifs. — La *Revue* a publié, t. III, p. 94-108, un travail très intéressant de M. Perugini sur les relations de l'inquisition romaine avec les Juifs. Dans la *Revue de l'instruction publique* (nos des 16 et 23 mai 1867) M. Gaidoz a donné, d'après les

registres de l'inquisition de Dublin, quelques renseignements sur le même sujet. Ils sont tirés des pièces de deux procès : l'un est le procès d'Angelo Soria, condamné, en 1715, aux galères (après trois ans de prison préventive) pour avoir vécu avec une chrétienne dont il avait eu des enfants ; l'autre, est celui d'un Juif de Carpentras, Abram de Monteux, qui avait acheté une maison près de l'église (1694). Il fut forcé d'élever un mur qui l'empêchât d'avoir vue sur l'église. M. Gaidoz mentionne aussi un procès relatif à la communauté juive d'Ancône en 1711. Des mémoires imprimés sont joints aux pièces du procès, ainsi qu'une copie des privilèges accordés par Maximilien II à la communauté hébraïque d'Ancône.

Juifs à Chinon. — M. le colonel Salvador a la bonté de nous communiquer le passage suivant tiré du Dictionnaire historique d'Indre-et-Loire, par Carré de Busserolle (1879), 2e vol., p. 253 :« Un fait épouvantable se passa à Chinon en 1321. Cent soixante juifs, amenés de diverses villes du Poitou et de la Touraine, avaient été enfermés dans la forteresse. Ils étaient accusés d'avoir empoisonné les puits en y jetant des excréments provenant d'individus atteints de la lèpre. Leur procès fut instruit par une sorte de commission qui les condamna à être brûlés vifs. L'exécution eut lieu dans une île, près du pont qui conduisait de la ville au faubourg Saint-Jacques. On creusa une immense fosse dans laquelle tous ces malheureux furent entassés. Au-dessus d'eux, on plaça une grande quantité de bois sec auquel on mit le feu. Pour échapper aux horribles tortures que les flammes leur faisaient éprouver, un grand nombre s'élancèrent hors de la fosse, mais rejetés dans les brasiers par les soldats chargés de veiller à l'entier accomplissement du jugement, ils périrent jusqu'au dernier. »

Le même fait est raconté dans l'Histoire de Touraine, par Bellanger, p. 509, et dans l'Histoire de Chinon, par Dumoustier, p. 253. Bellanger place le fait, par erreur sans doute, en l'année 1324. Ce déplorable événement est un des épisodes de la persécution de 1320-1321. Il est d'ailleurs fort bien connu par le *Recueil des Historiens de France*, t. XIX.

Rectifications. — Dans le numéro précédent, t. VI, p. 156, ligne 2 en remontant, il faut lire « M. le sénateur J. R. Bischoffsneim (non Oppenheim).

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome V, p. 27 et suiv. M. Bloch, dans son étude sur les 613 préceptes, aurait pu renvoyer à la critique de Juda ibn Balam d'après Harkavy, *Studien u. Mittheilungen*, III, p. 41, note 114. — P. 207. Pour le poète Pinhas, voir *Hebr. Bibliogr.*, XIII, p. 68 et 137. = = Tome VI, p. 44. Dans le ms. de la Mischna que j'ai pu consulter, en juin 1877, chez les frères Trieste, à Padoue, le traité de *Yoma* a le nom de *Kippurim*. Lévi b. Gerson, dans la liste qui est en tête de son commentaire, l'appelle déjà *Yoma*, et c'est ainsi qu'il est nommé aussi dans les vers mnémotechniques de Saadia ben Danan, d'après Gavison, *Omer haschikha*, 124 *a*. Isaac Samara (*ibid.*, 123 *d*) paraît l'appeler encore *Kippurim*. Probablement le nom de *Yoma* a été choisi pour éviter la confusion entre le Traité et le chapitre de *Yom hakippurim*. — P. 130. L'explication de כלץ donnée par M. Grünwald est empruntée à M. Soave, *Dei Soncini*, p. 31. On ne trouve point l'eulogie בל"ץ dans les listes de Zunz, cela prouve suffisamment que l'hypothèse est fausse. — *Annuaire*, II, p. 193. Le mot הויך doit être lu *hoch* (hoch nothwendig, très nécessaire). — *D. Kaufmann*.

Tome V, p. 282. — Le Juif nommé בונאורה = Bonahora appartient peut-être à la famille אורהבונה = Orabuena, qui vivait à la même époque (1422) en Navarre (Voy. Kayserling, *Geschichte der Juden in Spanien*, I, p. 88). Les renversements de mots de ce genre sont assez fréquents. — *Kayserling*.

Tome VI, p. 5. — Ligne 9, lisez départait.

Ibid. p. 96. — Après l'impression de mon article sur « Menasseh ben Israël et Cromwell », j'ai reçu le *Calendar of State Papers, domestic series 1655-56*; Londres, 1882. On y trouve quelques allusions au sujet de la question que j'ai traitée (voy. l'index, *s. v. Jews*) et (p. 15 et 237) des extraits des pièces justificatives II et III que j'ai publiées. Quant à la mention de juifs anglais antérieurement à l'année 1655, il faut aussi voir *the Academy*, du 27 janvier et du 3 février 1883. — *A. Stern*.

Tome VI, p. 43. — En avançant la supposition que la Mischnâh de Kippourim a pu être anciennement un *Sêder Abôdâh*, je ne savais pas que Zunz avait déjà exprimé la même hypothèse (*Ritus*, p. 181). — Le *Sêder* qui par sa simplicité se rapproche le plus du texte de la Mischnâh et qui en emprunte presque toutes les expressions est celui du Rituel de R. Amram qui commence par les mots אתה כונן עולם מראש. Bien qu'il ait l'alphabet renversé (תשרק), nous le considérons maintenant comme la plus ancienne composition de cette nature. Il nous paraît être mal coupé dans le texte édité; l'alphabet renversé ne commence qu'aux mots: תורת מעשה ועבודת היום. Ce qui précède, depuis תכנת, termine le premier alphabet qui a

deux fois *taw*, ce qui se rencontre souvent chez les *païtanim*, qui ne débutent jamais en redoublant ou en triplant le premier acrostiche. Nous regardons comme probable qu'après les mots ליום הסליחה il y avait, comme dans toutes ces pièces, ككתוב, suivi du verset 34 de *Lévit.* VIII. Cette composition a en outre un והכהנים à la suite de la prononciation du tétragramme après le tirage au sort qui doit fixer la destination de chacun des deux boucs. Il est remarquable que, p. 50, l. 1, עמרם soit mis à la place de משה, ce qui s'explique par Ibn Djanâh, *Rikmâh*, p. 179. — Nous avons déjà prouvé que ce *Séder* ne peut pas appartenir à Iôsê ben Iôsê (p. 76) ; il nous paraît bien plus ancien que l'œuvre autrement travaillée de ce dernier. Par le style il rappelle le אתה זוכר de Rosch Haschanah et les vieilles additions aux prières journalières. Le choix qu'en a fait Saadia pour la prière de Moussaf nous semble créer une forte présomption en faveur de notre opinion. Car il n'est pas impossible que Saadia ait donné trois rédactions de l'*Abôdâh* pour des villes, telles que Bagdad, où, malgré l'opinion contraire de R. Natronaï et les avis des Gueonim des deux Académies, on récitait un premier *Séder* à la prière du matin, un deuxième à Moussaf, et un troisième à *Minhâh*. (Voy. le paragraphe des *Halachot* de R. Isaac ibn Giat que j'ai publié en 1843 dans la *Wissenschaftl. Zeitschrift fur jüd. Theologie*, V, p. 398 et 399). M. Neubauer (*Ben Hanania*, VIII, p. 117) a bien expliqué les mots יצלח ללתמיד (voy. ci-dessus, p. 77) par « propre à être récité pour le *Tamid* », c'est-à-dire lors de la prière du matin. C'est à ce moment que Saadia destinait le אזכיר גבורות de Iôsé ben Iôsé qui de son temps était l'Abôdâh la plus ancienne après celle du Siddour de R. Amram. Pour celle-ci Saadia emploie les mots לגמיע עלמא ישראל, qu'il faut peut-être traduire : « (Qui doit être récitée) d'après tous les savants d'Israël », en se référant à la décision, prise déjà avant lui, de ne réciter l'Abôdâh qu'à Moussaf. En pesant bien les termes de R. Natronaï Gaon (dans R. Amram, I, 48), on dirait qu'aux endroits où, du temps de ce Gaon, on récitait trois Abôdâh le jour de l'Expiation, on répétait trois fois אתה כוננתה, ce qui indiquerait que l'Abôdâh de Iôsé n'avait pas encore pu se répandre alors.

Quelque temps après le *Séder* de R. Amram apparaît le אזכר סלה (du rite romain), qui, d'après un Responsum (*Or Zaroua*, II, 128 *a*) prit dans le Moussaf la place de אתה כוננתה, relégué au service du matin ; pour le service du soir on choisit l'Abôdâh de Iôsé. Car les mots אזכיר גדולות, par lesquels cette dernière est désignée dans ce *Responsum*, donnent l'équivalent de אזכיר גבורות, comme l'a observé déjà Zunz (*Ritus*, p. 101) et confirmé notre savant collaborateur M. Halberstam (*Hamaguid*, XV, 1871, p. 294 *a*)[1]. Ces trois pièces me semblent avoir été les seules qui existassent avant Saadia, les citations de אצלצל et אשנן (R. Amram *ibid.*) ne désignent que les introductions (des espèces de רשות) qu'on plaçait en tête des Abôdâh et qui étaient souvent d'un auteur différent[2]. L'Abôdâh française doit être

[1] M. Halberstam (*Hamaguid*, XV, p. 294) cite le passage suivant du *Siddour* de R. Amram (éd. Varsovie, I, 48) : וכשמגיע לפני ה' תטהרו אומר פסוק של יום ולא פסוק אחד הוא יש אומרים שבעת ימים ויש אומרים אזכיר סלה ויש אומרים אתה כוננתה ויש אומרים אצלצל ויש אומרים אשנן ; il pense que par les mots שבעת ימים on entendait le traité de la Mischnâh.

[2] Une telle introduction se trouve en tête de l'ancien אתה כוננתה, commençant par אערוך de Moïse ben Ezra (*Siddour* de R. Amram, II, 49) ; une autre se voit avant l'Abôdâh française commençant par אתן תהלה (Zunz, *Gesch. der synag.*

postérieure même à R. Isaac ibn Giat et, en tout cas, encore assez récente, puisque celui-ci ne l'a pas connue. Autrement il n'aurait pas désigné le אתה כוננתה sans ajouter עולם נוראש, afin de le distinguer du morceau plus moderne commençant par א׳כ עולם ברב חסד.

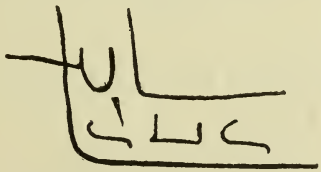
Dans ce qui précède nous n'avons voulu classer que les quatre compositions anonymes. Il y en a encore huit mentionnées par M. Halberstam (*ibid.*) dont les auteurs sont connus par les acrostiches.

Nous ajouterons seulement encore, au sujet de ce que nous avons soutenu ci-dessus, p. 77, fin, que R. Isaac ibn Giat, dans l'Abôdâh qu'il a composée et qui est imprimée dans le Mahzor de Tripoli (*Sifté Renânôt*, Livourne, 1816), suit l'opinion de R. Akiba et ajoute les sacrifices additionnels au *Tâmid* du matin. Voici ce passage curieux (p. 231 *b*):

שמלותיו סביב גיל ויעטה וחוקו לקרוץ תמיד פניו מסביב
סבב לקבל דמו וזרקו על המזבח סביב.
סביב סובב להקטיר והטיב כדתם והקרב ראש ואברים חובב
סדר חביתין ויין לנסך והקרב מוספין כהלכתם סובב סובב.

— *J. Derenbourg.*

Tome VI, p. 119. — Nous avons maintenant la photographie des deux monuments de la Coruña reproduits, à cette page, sous les n°s II et III. Notre reproduction du n° II était parfaitement exacte, celle du n° III n'a besoin d'être retouchée qu'en deux points. Dans le mot qui vient après *Dona*, les deux branches de la seconde lettre paraissent se rejoindre. M. Bloch, grand-rabbin d'Alger, a trouvé la vraie lecture de ce nom : c'est סטי, Sitti, nom de femme encore aujourd'hui usité dans le Maroc. Le nom se trouve sous la forme סיטי, סיתי et שיטי dans les registres de noms propres annexés aux traités de divorce, tels que ceux du *Yad Ahron*, de *Bêt Samuel* et des *Halakhot ketannot*, Voir aussi Zunz, *Gesamm. Schriften*, II, p. 60. C'est un diminutif du mot arabe signifiant *maîtresse*. Le dernier mot de l'inscription (avant נ"ע) doit être écrit conformément à la gravure ci-dessous. L'existence d'un *yod* à la fin de ce mot est douteuse.



LISTE DES NOUVEAUX MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

DEPUIS LE 1er AVRIL 1883

Aron (Jacques), rue Turbigo, 63.
Bénédetti (de), professeur à l'Université de Pise, Italie.
Rosenfeld (Jules), rue Condorcet, 39.
Tedesco (Joseph), rue Lafayette, 43.

Poesie, p. 64). On peut s'étonner que l'Abôdâh de Iôsê ne soit pas mentionnée ; aurait-elle eu une introduction qui débutait par אשנן ou אצלצל?

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 29 MARS 1883.

Présidence de M. A. Darmesteter.

M. Albert-Lévy est nommé secrétaire en remplacement de M. J. Darmesteter démissionnaire.

Le Conseil décide que l'Annuaire de la deuxième année sera distribué gratuitement en prime aux nouveaux sociétaires.

SÉANCE DU 12 AVRIL 1883.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

M. le Trésorier rend compte des frais matériels de la conférence de M. Leven.

M. Loeb est désigné pour accompagner le conférencier à la salle des séances.

M. Halévy fait une communication sur le tétragramme.

SÉANCE DU 12 MAI 1883.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

Le Conseil vote des remerciements à M. le Dr Leven pour la conférence qu'il a bien voulu faire à la Société des Etudes juives ; il décide qu'elle sera publiée dans le prochain Annuaire.

M. le Président rend compte des mesures prises relativement à la conférence de M. Renan, M. Hartwig Derenbourg est désigné pour l'accompagner à la salle des séances.

M. le Président communique l'offre faite par M. Astruc d'une conférence sur les antécédents historiques de l'antisémitisme.

Les Secrétaires, ALBERT-LÉVY et TH. REINACH.

Le gérant responsable,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

Bacher (W.). Joseph Kimchi et Abulwalid ibn Ganah..... 208
Bardinet (Léon). Condition civile des Juifs du Comtat-Venaissin pendant le xve siècle..... 1
Derenbourg (Joseph). Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséchèt Kippourim..... 41
Études bibliques. III. Le psaume LXXXIV..... 161
Friedlaender (M.). La secte de Melchisédec et l'Épître aux Hébreux (*fin*)..... 187
Gerson (M.). Les pierres tumulaires hébraïques de Dijon 222
Gross (Henri). Étude sur Simson ben Abraham de Sens..... 167
Lenormant (François). La catacombe juive de Venosa..... 200
Loeb (Isidore). Les lectures sabbatiques dans le calendrier.... 250
Robert (Ulysse). Étude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le xiiie siècle..... 81
Scheid (Elie). Histoire des Juifs de Haguenau sous la domination allemande (*fin*)..... 230
Stern (Alfred). Menasseh ben Israël et Cromwell..... 96

NOTES ET MÉLANGES.

Bardinet (Léon). Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix..... 280
Carvallo. Paragraphes du livre de la création de Philon relatifs aux propriétés des nombres..... 273
Charleville. Les sections du Pentateuque..... 122
Lévi (Israel). La traduction de l'Historia de Præliis par Immanuel ben Jacob..... 279
Loeb (Isidore). Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne..... 112
II. La roue des Juifs 268
III. Les Juifs de Malaucène..... 270
Simonsen. Observations sur l'alphabet hébreu anglais du xive siècle..... 285

BIBLIOGRAPHIE.

LOEB (Isidore). Revue bibliographique, 1er et 2e trimestres 1883 ..... 126, 287
DERENBOURG (Joseph). Sefer Ha-Mitzwoth, par Moritz PERITZ.. 307
A. N. Corpus Inscriptionum hebraicarum, de D. CHWOLSON ... 147
T. R. Le Judaïsme comme race et comme religion, conférence d'Ernest RENAN..... 141

DIVERS.

Chronique et notes diverses 155, 311
Liste des nouveaux membres de la Société des Études juives depuis le 1er janvier 1883 ..... 158, 317
Additions et rectifications 159, 315
Procès-verbaux des séances du Conseil 160, 318

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.6

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 12 20 03 014 7